Allgemeines
Kirchen-Lexikon

oder

alphabetisch geordnete Darstellung

des

Wissenswürdigsten aus der gesammten Theologie

und

ihren Hülfswissenschaften.

Bearbeitet

von

einer Anzahl katholischer Gelehrten.

Herausgegeben

von

Dr. Joseph Aschbach,
ordentl. Professor der Geschichte an der Universität zu Bonn.

Zweiter Band. Zweite Abtheilung.
Eberlin — Gerson.

Mainz.
In der Expedition des Kirchen-Lexikons.
Verlag von Kupferberg und Kirchheim.
1850.

Allgemeines

irchen - Lexikon.

Herausgegeben

von

Dr. Joseph Aschbach.

Zweiter Band.

stimmung nicht geben. Endlich vertrat Eber, an der Spitze der Wittenberger Theologen auf dem Altenburger Colloquium (vgl. unter Religionsgesprächen d. Art.) den strenglutherischen Jenensern gegenüber Melanchthon's modificirte Ansicht von Mitwirkung des menschlichen Willens mit der Gnade Gottes im Werke der Rechtfertigung. Er starb im J. 1569 den 10. Dec. Im J. 1577 wurden die seinen Vorträgen nachgeschriebenen Predigten über Luther's Katechismus veröffentlicht; interpollirt ist eine andere Sammlung derselben. Von seinen übrigen Werken verdient noch der „historische Kalender," der in vielen Auflagen, und noch 1639 zu Genf in französischer Uebersetzung erschien, hervorgehoben zu werden. Durch die Einrichtung, die Eber demselben gab, sind uns viele wichtige Notizen über öffentliche und Privatverhältnisse, namentlich aus der Gelehrtengeschichte des sechszehnten Jahrhunderts aufbewahrt worden, welche die einstigen Besitzer in den dazu gelassenen Raum eingetragen haben. Vgl. Dr. Paul Eber. Von Sixt. Heidelberg 1843. Meuser.

Eberlin (Johann), ein Franciscaner aus Schwaben, der durch seine Predigten in seinem Vaterlande großen Beifall sich erwarb, war einer der ersten, die in Ulm sich für Luther's Lehre erklärten. Dieses geschah im J. 1519. Seit dieser Zeit flocht der Franciscaner in seine Predigten lutherische Glaubensansichten ein und verbreitete sie in solcher einschmeichelnder Weise, daß er ihnen bald Anhänger gewann. Seine Klosterbrüder duldeten ihn aber nicht mehr unter sich, sobald sie seinen Abfall vom katholischen Glauben wahrgenommen hatten, und nöthigten ihn, Ulm zu verlassen (1521). Dessen ungeachtet schien Eberlin anfangs nicht gesonnen, seinen Orden und Glauben zu verlassen: er trug noch fort die Kutte und erkannte offen an, daß die Lutherischen zu weit in ihrem Haß gegen die Altgläubigen gingen. Die damalige Zeit aber ertrug halbe und laue Naturen nicht: so mußte sich auch Eberlin ganz der neuen Lehre endlich zuwenden und zeigen, daß er mit dem Papst ganz und gar gebrochen hatte. In Basel ließ er seine s. g. Bundesgenossen in fünfzehn fliegenden Blättern in Druck ausgehen, (Auszüge daraus in Ruefs Freib. Beiträg. in verschied. Heften), worin er der Reformation das Wort redet und besonders das Mönchswesen angreift. Nachdem er auch Rheinfelden, wo er eine Zeit lang gepredigt hatte, verlassen müssen, begab er sich zu Luther nach Wittenberg, da er aber nicht heftig gegen die Katholiken eiferte, so schien er kein entschiedener und warmer Anhänger der neuen Lehre zu seyn: man gab ihm daher auch keine Anstellung. Er verließ bald Wittenberg (1522) und nach einem kurzen Aufenthalt in Leipzig begab er sich nach Rothenburg am Neckar und von hier nach Erfurt, wo er sich verheirathete (1524) und auch einige Schriften verfaßte zur Rechtfertigung seiner Heirath und seines Benehmens im Bauernkrieg. Als protestantischer Pfarrer von Wertheim starb Eberlin nach dem J. 1526. Vgl. Rotermund Andenk. der Männer, die für und gegen die Reform. Luther's gearbeitet haben. Brem. 1818. I. 235—245, (wo auch die Schriften Eberlin's angeführt sind) und Erhard Encyclopädie von Ersch 2c. XXX. S. 231. A.

Ebioniten (Ebionäer), welche gewöhnlich mit den Nazaräern (s. d. Art.) in der Kirchengeschichte aufgeführt werden, bildeten eine der jüdisch-christlichen Secten, welche im apostolischen Zeitalter aus einer Verschmelzung des Judaismus mit den Lehren und Institutionen des Christenthums entstanden waren. Was den Namen anlangt, so sprechen einige Quellenschriftsteller von einem Ebion, als dem Stifter der Secte, während andere ihn dagegen von dem hebräischen Worte Ebion (arm, pauper) herleiten, und den Anhängern der Secte entweder wegen ihrer Anhänglichkeit an das armselige Gesetz, oder wegen ihrer armseligen Begriffe von Christo beigelegt wissen wollen. Die Ebioniten selbst ließen durch das Wort die Armuth bezeichnet werden, in welche ihre Voreltern durch Niederlegung ihrer ganzen Habe zu den Füßen der Apostel gerathen seyen. Vereinigt würden diese divergirenden Relationen durch die Annahme, Thebutis, welcher nach dem Zeugniß des Hegesippus (bei Euseb. H. e. IV. 22) ums Jahr 108 die judaisirenden Christen an sich zog, habe sich den Ehrennamen Ebion, den Armen, beigelegt, und von ihm seyen seine Anhänger Ebioniten genannt worden. Die Ebioniten bildeten die strengere Parthei der Judenchristen (vgl. d. Art.), indem sie die allgemeine Verbindlichkeit des jüdischen Gesetzes behaupteten, einem höchst sinnlichen Chiliasmus huldigten und in Christo nur einen bloßen, von Maria und Joseph auf natürlichem Wege erzeugten Menschen anerkennen wollten, während sie sich von den Schriften des Apostels Paulus, in welchen die Abrogation des Gesetzes auf's Bestimmteste ausgesprochen ist, mit Abscheu hinweg wendeten. Dagegen hatten sie ein Evangelium des Matthäus oder der Hebräer, dessen Inhalt nicht näher bekannt ist, ferner nebst andern Apokryphen eine Apostelgeschichte, eine Lehrschrift des Jacobus und endlich ein Buch von den Reisen des Petrus in Gebrauch, welches letztere ohne Zweifel identisch mit den noch vorhandenen sogenannten Clementinischen Homilien war (s. d. Art. Clemens I.). Die spätern Ebioniten nahmen Momente gnostischer Natur, und zwar, nach dem Zeugniß des Epiphanius (Haeres. XXX. c. 3), aus der Theosophie des Elxai, der wieder aus Quellen der essäischen Schule schöpfte, in ihren Lehrbegriff auf. Neben der Ansicht: Christus sey eine himmlische Natur, die auch in Adam gewohnt habe, zeigten sich bei einigen Ebioniten gewisse Sitten des Elxaismus, z. B. häufige Waschungen, Enthaltung von Fleischspeisen, Mißbilligung des jungfräulichen Lebens. Ein Product dieses modificirten Ebionitismus ist denn auch ohne Zweifel das oben erwähnte Buch von den Reisen des Petrus, in welchem Anklänge an den Elxaismus dem aufmerksamen Leser noch weit häufiger entgegentreten. Die Secte blieb meist auf Palästina beschränkt, und verschwindet seit dem vierten Jahrhundert. Vergl. Gieseler von den Nazaräern und Ebioniten in Stäudlin's und Tzschirners Archiv für K. G. Bd. 4. St. 2. Credner über Essäer und Ebioniten in Winers Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. Sulzbach 1827. H. 2 u. 3. Schliemann, die Clementinen nebst den verwandten Schriften und der Ebionismus. Hamb. 1844. Hilgers.

Ebraldsbrunnen-Orden, s. Fontevraud.

Eccard, auch Echard und Ekart genannt, mit dem Beinamen Magister (Meister), war ein im Anfang des vierzehnten Jahrhunderts am Rhein und in Böhmen lebender Dominicaner-Mönch, der die Aristotelische Philosophie studirt hatte und selbst eigenthümliche philosophische Sätze aufstellte. In seinem Commentar über das Evangelium Johannis sprach er eine Anzahl Behauptungen aus, die Papst Johann XXII. in einer Bulle vom 27. März 1327 als gefährlich und zum Irrglauben führend bezeichnete. Man behauptet, daß Eccard die verurtheilten Sätze vor seinem Tode widerrufen habe. Vgl. Trithem. de script. eccl. §. 327. Zu seinen vorzüglichsten Schülern werden die berühmten Mystiker Tauler und Heinrich Suso gerechnet. Er setzt als zu erstrebendes Ziel aller menschlichen Handlungen ein beschauliches Leben, in welchem die Begierden und Leidenschaften überwunden sind. Die Entsagung treibt er auf die höchste Spitze. S. Schmidt, Meister Eckart in den theol. Studien u. Krit. v. Ullmann u. Umbreit. Hamb. 1839. S. 663. Staudenmaier (Philos. des Christenth. I. 641) nennt ihn einen pantheistischen Theosophen, der durch Hülfe der Allegorie das Geschichtliche der göttlichen Offenbarung verflüchtigt habe, um es seinem Systeme anzupassen. A.

Ecclesia (vom Griechischen ἐκκλησία) bezeichnet ursprünglich eine jede Volksversammlung. Daher ist das Wort mit Congregatio und Synagoge gleichbedeutend und es wurde sogleich in den ersten christlichen Jahrhunderten zur Bezeichnung der Versammlung der Christen in einer Genossenschaft oder Gemeinde gebraucht. Allmälig aber kam das Wort gleich wie unser Kirche in doppeltem Sinne in Gebrauch; man bezeichnete damit einmal den Ort, das Gebäude, wo die Christen sich zum Gottesdienst versammelten, daher die Namen ecclesia cathedralis oder matrix (die Kathedral- oder Mutterkirche), ecclesia parochialis oder ecclesia plebana (Pfarrkirche), ecclesia filialis (Filial- oder Tochterkirche); dann aber gebrauchte man es auch, um die Vereinigung von Christen in demselben Glaubensbekenntnisse und mit denselben kirchlichen Einrichtungen zu bezeichnen, daher spricht man von einer morgenländischen, von einer römischen oder abendländischen Ecclesia. Vgl. d. Art. Kirche. =

Ecclesiarch heißt in der griechischen Kirche der Aufseher über das Kirchengebäude, der auch alles zum Gottesdienst Nöthige in Ordnung zu halten hat.

Ecclesiastes (ἐκκλησιαστής bei den LXX) ist der Name eines canonischen Buches des A. T., welcher im Deutschen gewöhnlich mit „Prediger" wiedergegeben wird und eine Uebertragung des hebräischen Namens „Koheleth" ist. Höchst verschieden ist dieses Buches Inhalt abgeschätzt und beurtheilt worden. Beschuldigen einige Ausleger den Verfasser epicuräischer und sadducäischer Welt- und Lebensansichten, ja förmlicher Abläugnung der Unsterblichkeit und der ewigen Vergeltung, so wollen dagegen andere bei ihm manichäische Verachtung der Welt und Sinnlichkeit ausge-

sprochen finden. Erstere berufen sich auf Stellen, wie 2, 24; 3, 12, 22; 5, 17; 9, 7; 3, 21; 9, 10. Letztere auf jenes „vanitas vanitatum", ein Gedanke, womit das Buch eröffnet werde und der als schwarzer Faden sich durch das Ganze hindurchschlinge. Solche Anschuldigungen und Verdächtigungen datiren schon aus frühesten Zeiten. Bekannt ist, daß die ältere Synagoge das Buch Koheleth zu denjenigen zählte, die vor dem dreißigsten Lebensjahre Niemand lesen sollte, und mehrere ältere jüdische Lehrer wollten es aus dem Kanon geradezu ausgeschlossen wissen, theils weil es leicht zu Ketzereien verleite, theils auch, weil sein Verfasser sich selbst auffallend widerspreche (vergl. Carpzov introd. in V. P. II, p. 223; Hieronym. in s. Commentar zu c. XII dieses B.; Vejikra Rabba Sect. 28. Fol. 161. c. 2). Auch von mehreren ältern christlichen Schriftstellern wurde es mit bedenklichen Augen angesehen (vgl. Philastrius in catalog. haeres. CXXX. p. 79). Von diesen herabwürdigenden Beurtheilungen schließt aber die eine nothwendig die andere aus und wird davon ausgeschlossen; aber auch jede kann für sich aus dem Buche selbst widerlegt werden. Betrachte man z. B. die als epikuräisch in Verruf gebrachte Stelle 11, 9: „Freue dich Jüngling in deiner Jugend und laß dein Herz in den Tagen deiner Jugend fröhlich seyn." Unmittelbar an diesen Aufruf zur Freude knüpft der Prediger die Verwarnung: „Wisse, daß Gott über alles das dich zum Gericht führen wird;" und webt so Heiteres und Ernstes wunderbar in einander, durch das Eine das Andere mäßigend und ausgleichend. Damit ist auch die andere Anklage, die auf manichäische Vorstellungen lautet, zugleich abgewiesen: die angeführte Sentenz zeigt, daß ein heiterer Genuß irdischer Freuden, wenn er durch das Andenken an Gott und Gericht gemäßigt und geregelt ist, dem Prediger keineswegs verwerflich schien. Es erhebt sich aber nun die Frage, in welcher höheren Auffassung die beiden einander ausschließenden Ansichten von unserm Buche sich ausgleichen werden? Wir denken uns, König Salomo habe dieses Buch im hohen Alter geschrieben, nachdem er den Kreis menschlicher Erkenntnisse durchmessen, aber auch die Freuden und Wollüste dieses Lebens vollauf genossen hatte. In letzteren hatte er Lebensglück und Seligkeit gesucht, aber nur desto mehr sie verloren. Bei diesem schmerzlichen Gefühle vereitelter Hoffnungen und verlorener Lebenszwecke erfaßt ihn der Gedanke, daß das wahre Glück jenseits liege über diesem irdischen, leidvollen und freudvollen Suchen und Finden, Finden und Wiederverlieren. Diesen Gedanken hatte der göttliche Geist ihm eingegeben und wie er wahrscheinlich seine Bekehrung eingeleitet, erschien er ihm auch würdig genug, als Thema für ein ganzes Buch aufgegriffen und gründlich durchgeführt zu werden. Keineswegs durften aber für diesen Zweck die Widersprüche unbeachtet bleiben, die der genußsüchtige Mensch dagegen einlegen konnte, und jene weltmännischen Grundsätze, wie er sie nicht nur an Andern wahrzunehmen hatte, sondern wie sie auch aus seinem eigenen ehemaligen Innern als selbst gehegte und durchlebte ahnungsvoll hervortraten. Durch Bekämpfung solcher Einwendungen bahnt er sich den Weg zu jenem Ziele, das er am Ende des Buches nicht sowohl

erreicht, als mühsam sich errungen hat in jenem lichten, großen Gedanken, den er als den Kern aller Weisheit aufstellt: „Fürchte Gott und halte seine Gebote, denn das ist der ganze Mensch: und Alles, was geschieht, es sey Gutes oder Böses, wird Gott um aller Uebertretungen willen in's Gericht bringen." Auf die Nothwendigkeit einer solchen Auffassung dieses Buches hat unter den neueren Bibelgelehrten schon Eichhorn hingedeutet, indem er geistreich bemerkt, daß in unserm Buche eine Art Unterredung stattfinde zwischen zwei Personen, einem hitzigen Forscher und einem bedächtigen Lehrer. Jener betrachte, dieser lehre; jener klage, dieser tröste; jener überspanne, dieser mäßige wieder; jeder finde wie ein Neuling in der Welt nichts an der rechten Stelle, und suche Alles zu verrücken und zu verschieben, dieser stelle Alles wieder zurecht; jener verwerfe und verdamme ohne langes Zaudern und trete wie ein rascher Jüngling alles unter seine Füße, dieser prüfe und erörtere langsam, wie ein alter Weiser und richte mit kalter Bedächtlichkeit wieder auf, was jener in der Hitze zu Boden getreten; jener spreche mit einer gewissen Selbstgenügsamkeit als junger Klügler, dieser weise ihn in dem sanften Ton eines Lehrers in die Schranken der Mäßigkeit und der Wahrheit zurück, über die er sich im kühnen Flug nur allzuoft hinweggesetzt; werde der erstere zu heftig, so unterbreche ihn der letztere, um seiner Hitze Einhalt zu thun und lasse ihn nach einer kleinen Pause da wieder fortreden, wo er vorhin stehen geblieben. (Vgl. Eichhorn's Einl. in's alte Testament. Th. III. S. 571). — Das Buch selbst will sich angesehen wissen als Werk des Salomo vgl. 1, 12, 16. 2, 4 ff. 7, 15; 12, 9 ff. Auch die einstimmige alte Ueberlieferung spricht für Salomo als Verfasser. Viele neuere Gelehrte setzen es dagegen in spätere Zeiten herab, indem es vermöge einer Fiction dem weisen Könige Israels unterschoben worden sey. Doch sind die häufig vorkommenden aramäischen Formen, worauf man eine solche Ansicht gestützt hat, gerade bei Salomo sehr leicht zu erklären, da er bekanntlich mit dem aramäischen Sprachgebiete einen lebhaften Verkehr unterhielt. Mit anderen erheblichen Gründen ist die Autorschaft Salomo's nicht angefochten worden. Martin.

Ecclesiastici. 1. Name der Christen (vgl. d. Art.) in den ältesten Zeiten; 2. Benennung der Geistlichen, besonders der Weltgeistlichen im Gegensatz zu den Mönchen.

Echtheit (Authentie oder Authenticität) wird unseren heiligen Schriften des A. und N. T. zugeschrieben, insofern dieselben von den Personen oder doch, wo man diese nicht kennt, in dem Zeitalter verfaßt sind, denen sie selbst sich beilegen oder durch die Ueberlieferung beigelegt werden. Dieß nachzuweisen, ist hier schwierig, da die Entfernung der Zeit und des Ortes, die Verschiedenheit der Sprachen, der Darstellungsweise, des Gesichtskreises und vieles Andere schon das Verständniß, noch mehr aber jene näheren Bestimmungen erschweren; solche Hülfsmittel aber, welche Beistand leisten könnten, wie die Autographen, die auf Zetteln oder anderswo beigefügten Namen der Verfasser u. a. seit unvordenklichen Zeiten fehlten und da man bei der Ergänzung oft sehr unkritisch verfuhr. Früher hielt man

sich gewöhnlich an überlieferte Angaben, ohne deren Entstehungsweise zu erforschen; in den neueren Zeiten dagegen prüfte man gründlicher, verwarf sogar oft rücksichtslos, was durch Jahrtausende gegolten: das Sturmlaufen gegen die anerkannten Gebrechen des früheren Verfahrens war aber nur der Deckmantel eines Angriffs gegen die allen Christen gemeinsamen Heilswahrheiten, um so sorgfältiger sind alle Gründe, welche hier in Betracht kommen, zu prüfen. Diese sind theils äußere, theils innere. Zu jenen gehören die Aussagen der Verfasser selbst und anderer unverdächtiger Zeugen, welche das Wahre wissen konnten und sagen wollten. Sind diese nicht immer gleichzeitig niedergeschrieben, sondern in Ueberschriften später hinzugekommen, so verdienen sie doch Beachtung, da der Gebrauch des h. Alterthums hier eben so sicher wie bei den meisten andern Kenntnissen und Erfahrungen mündlich fortzupflanzen pflegte. Diese Zeugnisse machen uns mit dem Verfasser des Pentateuch's, der meisten Gedichte und prophetischen Reden wie mit denen der apostolischen Briefe, der Evangelien, der Apostelgeschichte und Apokalypse genau so wie sie oben angegeben wurden (s. d. Art. Bibel) bekannt und dürfen so lange festgehalten werden, als innere Gründe nicht widerstreben: nur über die Verfasser der kleineren historischen Bücher des A. T. läßt sich durch Zeugen nichts, jedoch über das Zeitalter aus inneren Gründen Wahrscheinliches feststellen.

Die inneren Gründe liefern die Sprache und der Inhalt, indem Beides den Charakter der Zeit und des Verfassers, denen eine Schrift angehört, tragen muß. Zwar war die hebräische Sprache zu geringen Veränderungen unterworfen, auch zu wenig ausgebildet, als daß der schriftstellerische Charakter sich ausprägen, erhebliche Verschiedenheiten in der Sprache bemerkbar seyn könnten: unverkennbar sind aber wenigstens einige, auffallendere in der Darstellungsweise, entscheidend oft das aus dem Inhalt Entlehnte. Es erlebten nämlich die Lehrform, besonders die Beweismittel, die Verehrungsanstalten, Gesetze wie die Formen des Götzendienstes manche Wechselfälle, nicht minder die politischen Zustände, die Rechtsverhältnisse, das auf den Handel, die Gewerbe, Industrie, Nahrung, Kleidung, Wohnung, Gebräuche Bezügliche, selbst die naturhistorischen und geographischen Gegenstände. Man wird, wenn ein Aufsatz in alle seine Bestandtheile zerlegt, jedem der letzteren sein Zeitalter angewiesen wird, leicht die Ueberzeugung gewinnen, daß mehr oder weniger ein jeder sich in eine gewisse Zeit hineinfügt, davon nicht getrennt werden kann. Wo daher der Inhalt und jene Zeugen in Harmonie sind, da ist volle Sicherheit, was auch auf dem Rabenstein der neueren Kritik dagegen vorgebracht werden mag. In diesem Sinne sind in der Kirche immer unsere h. Schriften den Verfassern und Zeiten zugeschrieben worden, wofür sie selbst sich ausgesprochen oder glaubwürdige Zeitgenossen und wohlunterrichtete Nachkommen entschieden haben.

Moses versichert: er habe die Gesetzbücher aufgezeichnet, den Priestern, Leviten und Aeltesten Israels übergeben und befohlen, sie an jedem siebenten Jahre in den Tagen des Laubhüttenfestes dem ganzen Volke vorzulesen und bei der Bundeslade aufzubewahren; er trägt dem künftigen

Könige auf, sie durch Abschriften zu vervielfältigen und alle Tage des Lebens darin zu lesen; außerdem verweiset er sehr oft auf einzelne Bestandtheile, welche er sofort niedergeschrieben. An dieses Zeugniß des Führers der Israeliten schließt sich das seines Nachfolgers Josua und einer langen Kette von Zeugen, welche entweder ausdrücklich auf den Pentateuch hinweisen, oder mit dem Inhalte so genau bekannt sich zeigen, daß daraus auf das häufige Lesen desselben geschlossen werden muß. Die Sprache paßt für Mose: denn bei aller Uebereinstimmung mit der der jüngeren h. Schriften zeigen sie doch manche eigenthümliche Wörter, Formen und Redensarten. Die Darstellungsweise ist so beschaffen, wie sie von einem Werke, dessen Bestandtheile in verschiedenen Zeiten bei gegebener Veranlassung, etwa in Form eines Tagebuches, aufgeschrieben sind, zu erwarten steht, fragmentarisch und reich an Wiederholungen; zugleich ist das ganze Werk hindurch ein gleichmäßiger Plan verfolgt, die Einheit des Werkes und die Identität seines Verfassers in allen Theilen unverkennbar. Die Gesetzbücher weisen mit ihrem Inhalt theils auf das patriarchalische Zeitalter, theils auf den Auszug aus Aegypten und auf den Aufenthalt im nördlichen Arabien, theils auf die bevorstehende Besitznahme Canaans; zugleich läßt das Verhältniß der einzelnen Gesetze zu einander, besonders des fünften Buches zu den drei vorhergehenden auf eine fortschreitende Entwickelung der Gesetzgebung schließen sowie diese das Daseyn des ersten Buches voraussetzen: das ganze Werk muß daher gerade in Moses Zeit verfaßt seyn, und von Mose, dessen Lebensverhältnisse und höhere Sendung ihn ausschließlich dafür eignen, der allein den Gesetzen jenen großen inneren Werth und den großen Vorzug vor allen anderen des Alterthums zu verleihen im Stande war. Dagegen zeigen sich die Einwendungen gegen die Echtheit bei näherer Prüfung als unhaltbar, die Vorschläge eines anderen Zeitalters und anderer Verfasser nicht bloß unerweislich und von den größten Schwierigkeiten und Widersprüchen gedrückt, sondern sie würden, wenn man sie beachten wollte, nöthigen, überhaupt jedem Zeugen einer Thatsache das Gewicht zu entziehen, den Quell jeder unbefangenen Forschung zu verschließen. Ist die Echtheit des Pentateuchs gesichert, so ist, wenn die der kleineren historischen Bücher des A. T. zu erweisen ist, sicherer Boden vorbereitet: denn war für Schriftstellerei einmal das Beispiel gegeben, das Bedürfniß Thatsachen, die für Israel besonders merkwürdig waren, sofort aufzuzeichnen, rege, so konnten die Aufsätze, aus denen jene gebildet sind, mit den Begebenheiten gleichzeitig leicht entstehen. — Diese kleineren historischen Bücher zeigen sich nämlich größtentheils aus Aufsätzen, welche gleichzeitig mit den erzählten Begebenheiten verfaßt sind, entstanden, und haben ihre gegenwärtige Gestalt später erhalten; der Beweis ihrer Echtheit kann daher weniger für das Ganze, mehr für dessen Theile und meist aus inneren Gründen geführt werden. Dagegen lassen sich Verfasser und Zeitalter der meisten Gedichte und prophetischen Reden nicht bloß aus den Ueberschriften bestimmen, sondern aus der inneren Beschaffenheit auch erweisen. Vgl. die Art. über die einzelnen BB. des A. T., und über das N. T. vgl. die Art. Apokalypse, Apostelgeschichte, Jo-

hannes, Lucas und die übrigen Schriften des N. T. sowie über die hier besprochenen Gegenstände überhaupt Scholz Einleitung in die h. Schriften des A. u. N. T. Th. I. §. 102 ff. und den II. u. III. Theil. Scholz.

Eck, Johann. Der erste und gewandteste Bekämpfer der Reformation, wurde am 13. Nov. 1486 im Dorfe Eck im Allgau von redlichen, aber unbemittelten Eltern geboren, und hieß eigentlich Maier. Sein Oheim, Pfarrer zu Rotenburg am Neckar, der ihn frühzeitig zu sich nahm, unterrichtete ihn gründlich; dann studirte er an den Universitäten zu Heidelberg, Tübingen und Köln Humaniora, Philosophie und Theologie; setzte zu Freiburg, wo er, noch nicht 16 Jahre alt, über Philosophie Privatunterricht ertheilte, das theologische Studium fort, und erwarb sich dort unter Ulrich Zasius ausgezeichnete juristische Kenntnisse. In einem Alter von zwanzig Jahren veröffentlichte er hier eine Anleitung zur Dialectik, trug über den Magister Sententiarum vor, und ward 1508 mit Dispens zum Priester geweiht. Im J. 1510 wurde er Professor der Theologie an der Universität Ingolstadt und Procanzler, bekleidete auch mehreremal diese Stelle und die eines Facultätsdecans. Baierns Herzoge erwiesen sich, in Anerkennung seiner Tüchtigkeit, sehr freigebig gegen ihn; daher war Eck durch nichts dahin zu bringen, den theologischen Katheder daselbst zu verlassen, obschon ihm andere, höhere Stellen in großer Zahl angetragen wurden. In öffentlichen Disputationen zeigte er sich als scharfsinniger Dialectiker 1515 zu Bologna, 1516 zu Wien, vertheidigte die Rechtmäßigkeit des Zinses fünf vom Hundert, gab in höherem Auftrage die damaligen Lehrbücher des Aristoteles und Petrus Hispanus mit Erläuterungen heraus, suchte Erasmus zur Rücknahme oder Milderung anstößiger Behauptungen zu vermögen, und widerlegte seines früheren Lehrers Zasius und des Paul Ritius Irrthümer. — Bei durchaus kirchlicher Gesinnung, Kenntniß der h. Schrift, die er schon vor seinem zehnten Lebensjahre fast ganz auswendig wußte, ferner der hebräischen und griechischen Sprache, war Eck völlig geeignet, den Kampf mit den Reformatoren aufzunehmen. Kaum hatte Luther seine Thesen angeschlagen, als Eck auf seines Ordinarius, des Bischofs von Eichstett Verlangen Obelisken dagegen verfaßte, die zwar nicht zum Drucke bestimmt waren, Luther jedoch in die Hände geriethen, und seinen Zorn gegen Eck entflammten, von dem er vorgab, er sey sein bisheriger Freund gewesen. Da Luther auch den Karlstadt gegen ihn aufstachelte, band Eck mit Beiden an, es folgte eine Reihe von Streitschriften und die Gemüther erbitterten sich. Um das Schreiben zu beendigen und zugleich die Welt mit den zu Wittenberg ausgebrüteten Irrthümern bekannt zu machen, schlug Eck auf dem Reichstage zu Augsburg 1518 Luther eine Disputation vor; dieser nahm solche für Karlstadt an, und es ward Leipzig als Ort dafür bestimmt. Eck indeß, dem es einleuchtete, daß Karlstadt nur vorgeschobene Person war, richtete in den Thesen zur Disputation den Hauptangriff gegen Luther, dieser, der solches merkte, trat nun mit Eck auf den Kampfplatz (s. Leipziger Disputation). Dann, vom Papste berufen, reiste Eck nach Rom, machte dort auf die der deutschen Kirche drohenden Gefahren in höherm Grade,

als es schon bekannt war, aufmerksam, und wirkte mit zur Ausfertigung der Bannbulle vom 15. Juni 1520 gegen Luther. Als päpstlicher Nuntius kehrte er nach Deutschland zurück, um solche überall zu veröffentlichen und gegen die in die Irrlehre Verflochtenen in Anwendung zu bringen. Es hatten sich hier im Laufe eines Jahres aber die Dinge sehr geändert; nur unvollständig konnte Eck seinem Auftrage nachkommen, Schimpf und sogar Lebensgefahr zog er sich dabei zu. Aus Ehrgeiz oder Gleichgültigkeit traten ihm selbst einige Bischöfe hemmend entgegen, Baierns Herzoge waren es fast allein, die der Bulle in ihrem Lande die vollste Ausführung gaben. Da Luther sich bemühte, auch den neuen Kaiser Karl V. für seine Absichten zu gewinnen, so warnte Eck diesen zu Anfang des J. 1521 in einem eigenen Schreiben, und ersuchte ihn dringend, der Bannbulle mit der weltlichen Macht Ausführung zu verschaffen. — Auf dem Wormser Reichstage von 1521 war Eck zwar nicht anwesend, soll aber ein Bedenken über Luther's Schriften eingesandt haben. Von Ingolstadt, wo er in seinem Lehramte wieder thätig war, mußte er der Pest wegen flüchten; reiste im October zum zweitenmal nach Rom, dann zum drittenmal auf wiederholte Einladung des Papstes Hadrian, der seinen Rath zu vernehmen wünschte. Bei diesem klagte er im Namen der baierischen Herzoge über die Nachsicht der Landesbischöfe gegen die sich einschleichende Neuerung, worauf der Papst eigene Commissarien im Lande ernannte, die ohne Zuthun der Bischöfe jeden verdächtigen Geistlichen strafen sollten. Von Rom nach einem Aufenthalte von einem Jahre zurückgekehrt, wirkte Eck, unterstützt durch ein von den Herzogen erlassenes Edict kräftigst gegen die Irrlehren zu Ingolstadt, Regensburg, Landau und Freisingen; wohnte in Campegius Gefolge im J. 1523 dem Reichstage zu Nürnberg bei, und wurde 1524 bei dem zu Regensburg geschlossenen Bündnisse gegen die religiösen Neuerungen zu Rathe gezogen. Ueber Köln reiste er im J. 1525 nach England, und wurde vom Könige Heinrich VIII., dem er seine eben erschienenen Loci Communes gewidmet hatte, reichlich beschenkt. Auf Ersuchen der baierischen Herzoge nahm Eck sich dann der katholischen Schweizer an, ermunterte sie in mehreren Schreiben zur Beständigkeit im alten Glauben und zur Ansetzung einer Disputation, die auch zu Baden (vgl. unter „Religionsgespräche" den Art.) im J. 1526 zu Stande kam; er vertheidigte hier gegen Oekolampadius u. A. siegreich die katholische Wahrheit. Auf der Rückreise erbot er sich zu Constanz, dasselbe gegen die dortigen Prädicanten zu thun, nur sollten diese Richter anerkennen und sich denselben unterwerfen; sie aber und der Stadtrath wollten unter dieser Bedingung keine Disputation. — Als Eck im J. 1527 sein Buch de Missa veröffentlichte, wurde er deßhalb von Urban Regius, seinem einstigen, wahrhaft väterlich von ihm geliebten Zuhörer zu Freiburg angegriffen; schon früher hatte Eck, jedoch vergeblich versucht, ihn der Kirche wieder zu gewinnen, recht derbe Briefe waren zwischen ihnen gewechselt worden. In demselben Jahre wurde zu Schärding in Baiern Leonard Käfer als Ketzer verbrannt. Eck war bei dessen Verhöre und Verurtheilung thätig, und gab eine Geschichte davon heraus. Der Einladung

der katholischen Bischöfe Dänemarks, im J. 1527, zu ihnen herüberzukommen, um den Neuerern zu widerstehen, konnte er nicht folgen. Denn er war in ununterbrochener Fehde mit dem Ulmer Reformator Conrad Sam, der ihn zu einer Disputation aufforderte; mit den Schweizer Reformatoren, die im Jahr 1528 zu Bern (vgl. unter Religionsgesprächen den Artikel) eine Disputation veranstalteten, und ihn, obwohl vergebens zu derselben einluden, endlich mit dem Magistrat von Memmingen, an den er, vom dortigen Klerus aufgefordert, zur Vertheidigung des katholischen Glaubens schrieb.

Dem Augsburger Reichstage von 1530 wohnte Eck im Gefolge des Herzogs Wilhelm von Baiern bei; er war gleichsam das Haupt der 21 Theologen, die zur Widerlegung der Augsburger Confession gebraucht wurden, und erhielt vom Kaiser für seine Bemühung 100 Gulden. Bei der Einrichtung, welche die Gegner ihrer Confession gegeben hatten, indem sie das Schroffe ihrer Lehre milderten (vgl. Bekenntnißschriften), ist es begreiflich, daß der Herzog von Baiern im ersten Augenblicke nach deren Vorlesung zu Eck sagen konnte, es sei ihm Luther's Lehre bisher anders dargestellt worden! Daß Eck sich damals auch geäußert habe, er getraue sich, die Confession mit den Vätern, nicht aber mit der Schrift zu widerlegen! ist gewiß nur eine Anecdote, die ihre Widerlegung in seinen, bis 1530 veröffentlichten Schriften findet, worin er die Schrift auf treffende Weise wider die Gegner anwendet. Auch ist's höchstens als Scherz zu nehmen (wenn es wahr ist), daß er sich zu Augsburg geäußert, er wolle zu den Protestanten übertreten, wofern man ihn versorge! Zweimal wurde Eck zu jenen Ausschüssen gewählt, die sich über eine Vergleichung beriethen; in einem derselben, wo die Gegner fortwährend die Sola fides hervorhoben, parodirte er solches mit den Worten: man solle die Sohlen eine Weile zum Schuster schicken! In Verbindung mit anderen Theologen widerlegte Eck zu Augsburg ferner die Confessio Tetrapolitana; er allein die von Zwingli eingesandte Confession, und forderte die Gegner auf zu einer Disputation über 404 von ihm gestellte Artikel. In den nun folgenden Jahren war er wieder in vielfacher Weise thätig in Vertheidigung des katholischen Glaubens. Mit dem päpstlichen Nuntius Vergerius (vgl. d. Art.) reiste er auf Herzog Wilhelm's Befehl im J. 1535 bei den Bischöfen Baierns umher, und lud sie zu dem zu Mantua angesagten Concil ein. Alle seine bisher deutsch gehaltenen Predigten wurden jetzt unter seiner Aufsicht in's Lateinische übersetzt, und erschienen in einigen Folianten. Die baierischen Herzoge hatten frühzeitig ein Mandat gegen die Einfuhr der lutherischen Bibelübersetzung erlassen, und Eck, der für seine Person entschieden gegen die Uebersetzung der Bibel in die Landessprache war, dasselbe vertheidigt, sie sahen sich aber später genöthigt, für eine katholische Verdeutschung der Bibel zu sorgen. Eck gaben sie im J. 1537 den Auftrag, eine solche zu veranstalten, wobei er sich indeß genau an die lateinische Vulgata halten sollte. Er übersetzte bloß das A. T., das N. T. nahm er nach Emser auf; obgleich er aber wegen des

damaligen corrupten Zustandes der lateinischen Vulgata die Originaltexte zu Rathe zog, so fand seine Arbeit doch keinen besondern Beifall in der katholischen Kirche. Er hatte sich nämlich zu sclavisch an das lateinische Original gehalten, vollends unverständlich ward er hin und wieder durch bairische Provincialismen. In demselben Jahre wurde Eck auf einer Provinzialsynode zu Salzburg erwählt, als Theolog den Bischof Philipp zum Mantuaner Concil, welches jedoch nicht zu Stande kam, zu begleiten. In den letzten Jahren seines Lebens endlich finden wir ihn 1541 als Vertreter der Katholiken auf den Reichstagen zu Worms und Regensburg (vgl. unter Religionsgespräche d. Art.). Er war es, der den mit dem Regensburger Interim (vgl. d. Art.) gespielten Trug von Anfang an durchschaute, und durch seine Vorstellungen dessen Verwerfung Seitens der Katholiken bewirkte. Er fiel zu Regensburg in eine schwere Krankheit, genaß zwar zu Ingolstadt bald, und verfaßte unter Anderm noch zwei wichtige Werke gegen Bucer's entstellte Darstellung des letzten Reichstages, starb aber den 10. Februar 1543, erst 56 Jahre alt. Der Parteihaß, der ihn schon im Leben verfolgt, ihm Ehrgeiz (der ihn zum Kampfe gegen die Reformatoren getrieben habe), Habsucht (wegen der vielen Pfründen, die er besaß, von deren Einkommen er indeß einen höchst edeln Gebrauch machte), Hang zum Trunke und Unsittlichkeit vorgeworfen hatte, suchte auch die Umstände seines Todes zu entstellen; er sollte ohne Sacramente und unter Verwünschungen den Geist aufgegeben haben, was jedoch in den Ueberlieferungen von Augenzeugen seine Widerlegung findet. Seine große Gelehrsamkeit und Geistesgegenwart, sein Scharfsinn und Staunen erregendes Gedächtniß ist selbst von seinen Gegnern anerkannt worden. Die theologische Facultät zu Ingolstadt ehrte sein Andenken durch ein Monument, dessen Inschrift ihn einen wundervollen Phönix unter den Theologen seiner Zeit nennt. — Da er zu Ingolstadt mehrere Jahre Stadtpfarrer war, und selbst alle Sonn- und Feiertage predigte, so ist die Zahl seiner Werke wirklich überraschend groß; es sind nicht weniger als 60 bis 70, worunter mehrere von bedeutendem Umfange. Er behandelte in denselben fast alle Streitfragen seiner Zeit: über den Primat des Papstes, die Buße, den Reinigungsort, Verehrung der Bilder, Messe u. s. f. verbreitete er sich in eigenen Büchern. Besonders berühmt wurden seine Loci communes, die er bei seinen Lebzeiten in mehreren vermehrten Ausgaben veröffentlichte, und die bald in's Deutsche und Flamändische übersetzt wurden. Sie wurden hin und wieder als Vorlesebücher gebraucht und commentirt; noch im J. 1600 erschien eine Ausgabe derselben. Eck selbst hatte eine Gesammtausgabe seiner Werke in fünf Foliobänden beabsichtigt, er starb aber, nachdem bloß die zwei ersten Bände (1530—31) herausgekommen waren. Von ihm übrigens sind wohl zu unterscheiden der trierische Official Joh. von Eck, der zu Worms die Fragen an Luther stellte, und der baierische Kanzler Leonard von Eck; beide sind oft mit ihm verwechselt worden. Meuser.

Eckart, s. Eccardus.

Ecthesis, s. Ekthesis.

Edelmann (J. Chr.), s. Freidenker.

Eder, G., s. Antireformat. Schriftsteller.

Edict von Nantes ist eine über die Religionsübung und bürgerlichen Rechte der Reformirten in Frankreich im J. 1598 erlassene wichtige Verordnung. In diesem Lande war man mit den in Deutschland ausgebrochenen Glaubensstreitigkeiten hauptsächlich dadurch bekannt geworden, daß man bei der zwischen Eck und Luther zu Leipzig (1519) veranstalteten Disputation vorher übereingekommen war, es solle die Universität von Paris über den Ausgang ihr Gutachten abgeben. Wiewohl sich nun dieses Gutachten 1521 auf das Entschiedenste gegen Luther aussprach, so fanden doch dessen Lehren und Schriften im Reiche umher so viele öffentliche Anhänger und Vertheidiger, daß der König, die Parlamente und die geistlichen Gerichte sich genöthigt sanden, sich der zu den Grundgesetzen des Reichs gehörenden Einheit des Glaubens kräftigst anzunehmen, und die gegen hartnäckige Häretiker von alten Zeiten her bestehenden strengen Gesetze in Anwendung zu bringen. Dennoch bildeten sich in vielen Städten kleine Gemeinden, deren Muth durch den Beitritt mehrerer vornehmen und mächtigen Herrn des Reiches sehr gestärkt wurde. Durch persönliche Relationen wurde nun auch der Einfluß der schweizerischen Reformatoren und ihrer Doctrinen überwiegend, und nach deren Grundsätzen auf einer zu Paris (1559) gehaltenen Versammlung von Abgeordneten, Predigern und Aeltesten aller reformirten Gemeinden Frankreichs ein Glaubensbekenntniß und eine Kirchenordnung abgefaßt. Von da aus erhob sich ein immer steigender Kampf zwischen den Anhängern der alten Ordnung, welche wider die unheilvolle Spaltung zum Theil selbst die äußerste Gewalt angewendet wissen wollten, und der neuen Partei, welche mit einer bis zum Fanatismus gehenden Heftigkeit die ihnen durch das überlieferte Reichsrecht entgegengestellten Schranken zu überwältigen trachtete. Bald nahm daher dieser Kampf, wie leicht vorauszusehen war, einen vorherrschend politischen Charakter an, um so mehr, da auch die Königin Elisabeth von England und mehrere protestantische Fürsten Deutschlands sich einmischten. Es brachen hartnäckige bürgerliche Kriege aus, die nur vorübergehend durch Friedensschlüsse gehemmt wurden. Ein mehr dauernder Friedensstand trat erst durch die Verordnung ein, welche Heinrich IV. im J. 1598 zu Nantes nach den zwischen seinen katholischen Staatsräthen und den Abgeordneten der Reformirten gepflogenen Unterhandlungen erließ. Durch dieselbe wurde den Reformirten der ungestörte Aufenthalt im ganzen Reiche zugestanden, ohne daß sie ihrer Religion wegen belästigt werden könnten. Alle Edelleute, welche im Besitze der höheren Gerichtsbarkeit wären, sollten ihre Religionsübung auf ihren Gütern für sich und Jedermann, die übrigen aber nur für ihre Familien genießen. Ueberhaupt wurde den Reformirten ihr Gottesdienst an allen denjenigen Orten erlaubt, wo sie ihn bis in den Sommer 1597 gehalten; auch könnte er in den Gegenden wieder hergestellt werden, wo er nach der Verordnung von 1577 verstattet war, nur nicht am Sitz des Hofes, zu Paris und fünf Meilen im Umkreis. Es wurde

ihnen vergönnt, Gebäude zu ihrer Religionsübung zu errichten, und ihre Kinder frei in ihrem Glauben zu erziehen. Sie sollten jedoch an katholischen Festtagen keine bürgerlichen Gewerbe und Geschäfte treiben, ihre die Religion betreffenden Bücher nur an den Orten, wo sie ihre Religionsübung hätten, drucken und verkaufen dürfen, auch ihre Ehen nach den katholischen Ehegesetzen, als welche zugleich das bürgerliche Recht des Reichs enthielten, abschließen, und dem Klerus seine Zehnten entrichten. Sie erhielten den freien Zutritt zu allen Aemtern und Würden, und hatten bei deren Uebernahme keinen anderen Eid abzulegen, als den der Treue gegen den König und des Gehorsams gegen die Gesetze. Um eine unparteiische Rechtspflege zu sichern, sollte im Parlament zu Paris eine besondere Kammer des Edictes aus einem Präsidenten und sechzehn Räthen errichtet werden, welche sich bloß mit den Angelegenheiten und gerichtlichen Händeln der Reformirten im Gerichtsbezirke jenes Parlamentes, sowie jener der Normandie und Bretagne beschäftigen sollte. Auch bei den Parlamenten von Grenoble und Bordeaux wurden besondere in gleicher Zahl gemischte Kammern eingesetzt. Ueberhaupt wurden die Reformirten in Ansehung ihrer bürgerlichen Rechte den Katholiken größtentheils gleichgestellt. Es wurden ihnen selbst (eigentlich zur Schadloshaltung für die ihren Predigern versagten Zehnten) jährlich ansehnliche Geldsummen bewilligt, und ihnen noch auf acht Jahre alle Städte und Schlösser überlassen, worin sie bisher Besatzungen gehabt hatten. Einige Städte gehörten ihnen sogar, die von der Bürgerschaft selbst nicht bloß bewacht, sondern auch regiert wurden, und deren Vorrechte so groß waren, daß sie beinahe als ganz frei angesehen werden konnten; so besonders Rochelle. Das den Reformirten durch das Edict zugedachte Recht Synoden zu halten, konnte zwar wegen des Einspruchs des Parlaments von Paris nicht darin stehen bleiben, wurde ihnen aber nachher dennoch von Heinrich IV. verstattet.

Alles dieses gewährte aber doch nur eine scheinbare Ruhe. Auf der einen Seite fanden der Klerus, die Parlamente, die Universität zu Paris und die Sorbonne die den Reformirten gemachten Zugeständnisse zu groß. Auf der Anderen unterließen diese nicht ihre Gegner durch eine eigenthümliche fanatische Hartnäckigkeit zu erbittern und zu reizen. Schon gleich nach dem Erlaß des Edictes von Nantes gab Mornay, königlicher Staatsrath, sein Buch vom Abendmahl heraus, worin er unter anderen heftigen Ausfällen gegen die katholische Kirche den Papst den Antichrist nannte. Deßgleichen erklärte die Synode von Gap (1603) in ihrem 31. Artikel recht feierlich: „Wir glauben, daß der Papst wahrhafter Antichrist und der Sohn der Verdammniß ist, der vorher verkündet ist im Worte Gottes unter dem Bilde der in Scharlach gekleideten Hure." Solchen unversöhnlichen Gegnern gegenüber suchten die eifrigen Katholiken den verlorenen Boden am Hofe und auswärts möglichst wieder zu gewinnen, die Reformirten aber voll Mißtrauen und Religionshaß ihre Kräfte als politische Partei zu benutzen und zu verstärken. Als ein völlig unverdächtiger Zeuge äußert sich der protestantische Schriftsteller Mosheim in seiner lateinisch geschriebenen

Kirchengeschichte über jene Zustände folgendermaßen: „Die reformirte Kirche in Frankreich bildete von Heinrich IV. an ein besonderes Gemeinwesen wie einen Staat im Staate, welches durch große Rechte und Privilegien geschützt war, dergestalt, daß es außer anderen Securitätsstädten und Schlössern, namentlich die vortreffliche Festung Rochelle inne hatte, und alle diese Plätze mit eigenen Truppen besetzt hielt. Dieses Gemeinwesen hatte nicht immer Männer zu Führern, denen die nöthige Vorsicht und Ergebenheit gegen den König eigen war. Deßhalb trat es (denn man muß hier der Wahrheit ihr Recht erweisen) bei inneren Bewegungen und bürgerlichen Kriegen nicht selten auf die Seite derer, die dem Könige entgegen waren; zuweilen handelte es gegen den Willen des Königs, bewarb sich zu sichtbar um Freundschaft und Bündniß mit England und den Niederlanden, und that und betrieb mancherlei, was der öffentlichen Ruhe und der königlichen Autorität wenigstens dem Scheine nach zuwider war.“ Als nun gar die Reformirten nach mancherlei Vorgängen (1615) wieder zu den Waffen griffen, dann nach einiger Ruhe (1620) den bewaffneten Aufstand im ganzen Reiche förmlich organisirten, später auch in dem zwischen England und Frankreich ausgebrochenen Kriege Rochelle sich mit den Engländern vereinigte, wurde endlich diese Festung (1628) von den königlichen Kriegsvölkern durch Aushungerung zur Uebergabe gezwungen, und hiemit die Macht der Reformirten gebrochen. Es trat nun wirklich nach siebzigjährigen bürgerlichen Kriegen eine äußerliche Ruhe ein; jedoch innerlich währte der Zwiespalt fort, so daß die Reformirten es doch wieder wagten (1659) mit Genehmigung der Synode zu Montpazier einen Vertrag mit den Engländern einzugehen, wofür sie aber hart gestraft wurden. Endlich nachdem die religiöse Controverse von Seiten der Katholiken in Schriften wie im Leben vielfach gründlich behandelt und dadurch auch wirklich viele Calvinisten zur Kirche zurückgeführt worden waren, glaubte Ludwig XIV. die dem Reiche durch die Glaubensspaltung geschlagene Wunde durch neue Maaßregeln heilen zu können. Er nahm daher am 18. Oct. 1685 das Edict von Nantes zurück, und setzte ein Anderes weit mehr beschränkendes in zwölf Artikeln an die Stelle. Was die äußere Rechtmäßigkeit dieses Schrittes betrifft, so kann derselbe nicht bestritten werden, indem, wie selbst Hugo Grotius bemerkt, das Edict von Nantes nicht ein Bündniß, sondern nur eine des öffentlichen Wohles wegen erlassene königliche Verordnung war, die daher, wenn es den Königen im öffentlichen Interesse rathsam schien, von ihnen jederzeit widerrufen werden konnte. Wenn man dagegen jenen Schritt aus dem Standpunkte der Humanität zu tadeln leicht versucht ist, so darf man nicht übersehen, daß nach allen vorhergegangenen Verwilligungen und nach dem Verhalten der Reformirten selbst die Frage nicht eine bloße Frage der Humanität und Religion, sondern wesentlich auch der Politik geworden war, auf welchem Gebiete der Gesetzgeber nach den gegebenen Verhältnissen handeln und nöthigenfalls selbst sein Gefühl dem Verstande unterordnen muß. — Ueber das Edict von Nantes ist ein besonderes Werk: (Benoit) histoire de l'édit de Nantes. Delft 1693—95.

5 Tom. 4., wobei man jedoch die reformirte Parteiansicht in Abzug bringen muß. Walter.

Eduard VI. (König), s. England u. Bekenntnißschriften (ref.).

Edzardi (Sebastian) lehrte in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts als Professor der Philosophie am Hamburger Gymnasium. Er starb im J. 1736. Er hat sich durch seinen blinden Eifer für das Lutherthum und seinen grenzenlosen Haß gegen die Reformirten, in seiner Zeit einen Namen gemacht. Er verfaßte mehrere Lästerschriften gegen die Versuche Preußens, die Lutheraner und Reformirten zu vereinigen, und er konnte durch keine Strafandrohungen zum Schweigen gebracht werden. Auch gegen die Universität Halle, deren Orthodoxie er angriff, richtete er seine Streitschriften. Δ

Egbert, v. York, s. Canonen-Sammlungen (abendl.).

Egede (Hans), ein Däne, der im 72. Lebensjahre 1758 auf der Insel Falster starb, erwarb sich als Missionär große Verdienste um die Verbreitung des Christenthums in Grönland, wo er eine dänische Colonie anlegte. Unter großen Gefahren und Schwierigkeiten wirkte er fünfzehn Jahre lang daselbst. Im J. 1736 kehrte er nach Dänemark zurück, und bildete hier junge Männer zu Missionären, indem sein Sohn Paul den Neubekehrten in Grönland vorstand und die Christianisirung des Landes weiter fortsetzte. Vgl. Egede's Tagebuch, seine Mission, aus dem Dän. in's Deutsche übersetzt. Ausführl. Nachr. v. Anfange u. Fortgange der Grönländ. Mission. Hamb. 1740. Δ

Eginhard oder **Einhard**, der berühmte Biograph Karl's des Großen, war aus dem Odenwald gebürtig. Daß er mit Emma, einer Tochter K. Karl's verheirathet war, ist eine höchst unsichere Nachricht. Unter K. Ludwig dem Frommen stand er auch im hohen Ansehen, zog sich aber bald vom Hof zurück in das Kloster Fontenelle, wo er im J. 816 Abt wurde. Später erhielt er die Abtei Gent: endlich zog er sich in das von ihm gestiftete Kloster Seligenstadt am Main zurück, wo er hochbejahrt 848 starb. Eginhard ist durch das Leben Karl des Großen, das ihm mit Unrecht von Einigen abgesprochen wurde, und seine fränkischen Annalen, (beide Werke *oft gedruckt*, am besten bei Pertz Mon. Germ. hist. T. I. p. 124 u. II. p. 432.) berühmt geworden. In kirchlicher Hinsicht ist von ihm seine Schrift de translatione SS. Marcellini et Petri Martyrum libri IV. zu nennen. Diese Martyrer hatten für den christlichen Glauben im J. 303 den Tod gelitten und ihre Gebeine wurden 826 nach Seligenstadt gebracht. Vgl. Surius u. Act. SS. der Bolland. zum 2. Juni. Außerdem haben wir noch eine Anzahl Briefe von Eginhard, welche Duchesne script. rer. Franc. II. 695 mittheilt. Vgl. Bähr, Röm. Litt. Suppl. 3. S. 200 ff. A.

Ehe als Institut ist im Allgemeinen die durch die Natur, also durch den Willen Gottes, zur ordnungsmäßigen Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts eingesetzte Anstalt. Als Einzelheit ist sie die zwischen zwei Personen verschiedenen Geschlechts jener Veranstaltung gemäß wirklich eingegangene Verbindung. Dabei sind nun folgende Punkte zu betrachten.

I. **Begriff und Wesen der Ehe.** Die Ehe hat ihren physischen Grundstoff an dem Unterschied der Geschlechter, der sich in der ganzen organischen Natur wiederholt, und an dem ihnen eingepflanzten Triebe der Vereinigung, in dessen Erfüllung sie allein fähig sind zu zeugen und ihre Gattung fortzupflanzen. Ihren eigenthümlich menschlichen Charakter erhält sie aber dadurch, daß Mann und Weib zu einander einer dauernden Liebe fähig sind, die über den Moment der physischen Lust hinausreicht, und welche nur in dem Gedanken einer vollständigen und bleibenden Vereinigung und gegenseitigen Hingebung ihre Befriedigung findet. Auf dieser Liebe und dadurch auf der Ehe beruht das der menschlichen Gattung eigenthümliche Institut der Familie, welches die Grundbedingung der Ueberlieferung aller menschlichen und sittlichen Cultur in sich trägt, und ohne welches die Menschheit alsbald in rohe Thierheit versinken würde. So ist durch die bewunderungswürdige Weisheit des Schöpfers vermittelst der an den Unterschied der Geschlechter geknüpften physischen und geistigen Eigenschaften für die vollständige Erhaltung und Entwicklung der menschlichen Gattung und der ihr in dem ersten Menschenpaar als der Krone der Schöpfung zugedachten Bestimmung und Würde gesorgt. Das Institut der Ehe hat daher als in die Oeconomie der Schöpfung wesentlich verflochten schon für die natürliche Betrachtung eine sehr tiefsinnige und religiöse Bedeutung, und die Ahndung davon spricht sich selbst bei den heidnischen Völkern in den religiösen Gebräuchen aus, womit sie mehr oder weniger dasselbe umgeben haben. Zum vollständigen Bewußtseyn gelangte diese unter dem Lichte des Christenthums durch den Ausspruch Christi, welcher die göttliche Einsetzung, Innigkeit und Unverbrüchlichkeit des Ehestandes mit dem nachdrücklichsten Ernste hervorhob (Matth. XIX. 3—9, Marc. X. 2—12), durch die Worte des Apostels, welcher denselben als eine Schule der Hingebung, Selbstverläugnung und gegenseitigen Heiligung anpries (Ephes. V. 21—33, I. Tim. II. 11—15), endlich durch die Höhe des christlichen Standpunktes, aus welchem sich die Ehe als die Erfüllung des Willens Gottes, der auf diese Weise den Schöpfungsact des ersten Menschen durch diesen selbst fortsetzen läßt, und als Fortpflanzung des Geschlechts, woran und wofür das Erlösungswerk Christi vollbracht ist, darstellt. Die Ehe ist also eine als unverbrüchlich eingegangene und durch die Religion geheiligte Verbindung zwischen Mann und Frau zur vollständigen Gemeinschaft aller Lebensverhältnisse, soweit diese gemeinschaftlich gemacht werden können. — Anders ist allerdings die Ehe von den Rechtsphilosophen des vorigen Jahrhunderts aufgefaßt worden. Bei der damals überhaupt herrschenden geistigen Flachheit betrachtete man die Ehe nicht nach dem Inhalt, den sie als Institut hat, sondern bloß nach dem Moment ihrer Entstehung, welches allerdings sich als ein Vertrag darstellt. Man hielt nun auch das fortdauernde Verhältniß selbst für ein bloßes Contracts- und Obligationsverhältniß. Man stritt nun über deren Zweck, weil man dabei wie bei jeder Obligation irgend eine bestimmte Leistung zum Zweck haben wollte. Einige nannten als solche die Befriedigung des Geschlechtstriebes, und

darauf beruht namentlich die platte Definition, welche Kant von der Ehe aufstellt. Andere fanden denselben in der Kindererzeugung; noch Andere in der gegenseitigen Unterstützung. Allein der Fehler dieser Ansichten ist der, daß man sich dabei an irgend eine besondere Seite der Ehe als an die Hauptsache heftet, während ihr Wesen grade in der Totalität besteht, worin die Einzelnheiten von selbst begriffen sind. Es kann auch die Eine oder die Andere fehlen, ohne daß darum die Ehe aufhört, eine Ehe zu seyn. Namentlich ist das sinnliche Moment, wie seiner physischen Natur nach ein vorübergehendes, so auch nach der sittlichen Bedeutung ein untergeordnetes, und es können die Ehegatten sich desselben ganz begeben, und ihre Verbindung doch noch eine Ehe seyn. Für die Herstellung des würdigen Begriffs der Ehe hat Hegel in seinem Naturrecht ein wesentliches Verdienst; nur in Bezug auf die Unauflösbarkeit des Ehebandes sucht er sein Grundprincip in höchst gezwungener Weise den protestantischen Ansichten zu accommodiren und geräth dadurch in Sophisterei.

II. Verhältniß des christlichen Eherechts. Als die Apostel sich unter die Völker zu deren Bekehrung verbreiteten, herrschte im Eherecht sowohl bei den Juden wie bei den Heiden, besonders wegen des großen Leichtsinnes, womit die Ehescheidungen behandelt wurden, eine große Ausartung. Sie traten derselben in ihren Lehren und Sendschreiben kräftig entgegen, und die Kirche zog die Disciplin der Ehe unter ihre Aufsicht, indem sie bei der Eingehung der Ehen die Anzeige bei'm Bischofe und bei der Gemeinde verlangte, und gegen Ehebruch mit strengen Bußen einschritt. In demselben Geiste wirkten die Schriften der h. Väter und die Satzungen der Concilien. Jedoch hatte dieses auf die bürgerliche Gesetzgebung, selbst nachdem die römischen Kaiser christlich geworden waren, keinen Einfluß, sondern diese bewegte sich in ihrer heidnischen Richtung fort, und nahm weder in der Form der Eingehung noch in den materiellen Bedingungen von den Grundsätzen der Kirche Notiz. Es konnte daher vorkommen, daß eine Verbindung nach den Staatsgesetzen eine Ehe war, welche die Kirche als verbrecherisch ansah. Sie vermochte freilich dawider nichts, als daß sie die Ungehorsamen von ihrer Gemeinschaft ausschloß. Anders gestaltete sich das Verhältniß unter den neubekehrten Germanen. Hier wurde sehr bald die Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit in Ehesachen von den Königen nicht nur der Kirche überlassen, sondern auch deren Aussprüche durch den weltlichen Arm kräftigst unterstützt. So blieb das Verhältniß bis in das sechzehnte Jahrhundert. Nun aber änderte es sich in den protestantischen Ländern dadurch, daß hier die Gesetzgebung in Ehesachen an die Landesherren kam, der sich auch die protestantische Geistlichkeit ganz und gar accommodirte, wenn gleich das dadurch geschaffene Eherecht allmälig, wie besonders im preußischen Landrecht (1794), sehr wesentlich von der h. Schrift und den ursprünglichen Principien der Reformatoren abwich. Ferner wurde in Frankreich durch das 1804 erschienene bürgerliche Gesetzbuch ein neues Eherecht aufgestellt, welches das der Kirche ganz ignorirt und zum Theil mit demselben in Widerspruch tritt. Eben so ist in dem neuen österreichischen

Landrecht von 1811 ein ausführliches Eherecht enthalten, welches jedoch hauptsächlich nach dem canonischen Recht gearbeitet ist, so daß nur unerhebliche Abweichungen stattfinden. Wie dem aber auch sey, so muß sich die Kirche jederzeit das Recht vindiciren, die Fragen, welche unter Katholiken die Gültigkeit des Ehebandes betreffen, vor ihr Forum zu ziehen und dieses hat auch das Concilium von Trient (Sess. XXIV. can. 12. de sacram. matrim.) feierlich bekräftigt. Ob sie darin von der weltlichen Gesetzgebung und Gerichtsbarkeit unterstützt werde, oder nicht, ob es ihr möglich gemacht sey, die dann eintretenden Untersuchungen in processualischen Formen oder bloß auf administrativem Wege zu führen, macht für sie in der Hauptsache keinen Unterschied. Sie nimmt die Unterstützung des weltlichen Arms dankbar an; allein auch ohne diese muß sie ihre Grundsätze durch die Macht des Wortes und der geistlichen Zucht aufrecht zu halten suchen. — Durch diese Beziehungen, worin das kirchliche Eherecht zum weltlichen stehen kann, sind in der Wissenschaft folgende Unterscheidungen entstanden. Zu einer vollständigen Ehe gehört, daß sie allen zum Wesen der Ehe gehörenden natürlichen, bürgerlichen und kirchlichen Erfordernissen entspreche. Sie heißt dann matrimonium verum, legitimum und ratum. Sie kann aber auch bloß das Eine oder das Andere seyn. So wird die Ehe der Ungläubigen auch aus dem Standpunkte der Kirche regelmäßig als verum und legitimum, nicht aber als ratum anerkannt. Ferner kann es vorkommen, daß eine Ehe kirchlich matrimonium ratum, aber bürgerlich doch nicht legitimum ist, wenn sie gegen ein von der Staatsgewalt aufgestelltes Verbot eingegangen wurde. Nicht aber kann umgekehrt unter Katholiken aus dem Standpunkt der Kirche ein matrimonium bloß legitimum, nicht aber ratum seyn; denn wenn eine solche Verbindung gegen die Satzungen der Kirche verstößt, so ist sie für diese nur ein Concubinat. Bloß auf das bürgerliche Gebiet gehört die Unterscheidung der sogenannten morganatischen Ehe oder Ehe zur linken Hand. Diese ist diejenige, wo wegen eines bloß bürgerlichen Hindernisses, z. B. wegen Standesungleichheit, durch das Gesetz oder den Vertrag bestimmt ist, daß die vollen bürgerlichen Wirkungen der Ehe nicht eintreten, namentlich die Frau und Kinder des Standes des Mannes und der gewöhnlichen Erbrechte nicht theilhaftig werden sollen. Eine solche Ehe ist also, wenn dabei kein anderes kirchliches Ehehinderniß obwaltet, ein matrimonium ratum; sie ist auch matrimonium legitimum, nur als solches unvollständig, nicht unerlaubt.

III. Bedingungen der Eingehung. Dadurch, daß die Kirche sich die Handhabung des Eherechts vindiciren mußte, entstand für sie auch die Nothwendigkeit, sich über alle zu einer Ehe wesentlichen Bedingungen, auch die bloß natürlichen, gesetzlich auszusprechen. So weit diese bereits im römischen Recht zum Bewußtseyn gekommen waren, schloß sie sich begreiflicherweise gern an dieses an. Diese Bedingungen sind folgende. 1) Ein zur Zeugung fähiges Alter, weil durch die physische Reife die geistige Entwicklung bedingt ist, welche nothwendig zur Eingehung der Ehe als Hingabe der Persönlichkeit gehört. Das römische Recht setzte dieses Alter bei Jüng-

lingen auf vierzehn, bei Mädchen auf zwölf Jahre fest, was freilich eine wenn auch unentbehrliche, doch aber immer etwas künstliche Bestimmung ist. Das canonische Recht hat daher diese Termine zwar beibehalten, jedoch nur als Präsumtion der erlangten Reife, so daß wenn auch vor diesen Terminen eine Ehe eingegangen und wirklich vollzogen worden ist, hier die That selbst als Beweis der Reife gilt. Die neueren Landesgesetze schieben aber insgemein die Termine weiter hinaus, und dann haben auch die Geistlichen dieselben zu beachten. Doch macht die Nichtbeobachtung die Ehe kirchlich nicht nichtig. — 2) Die Contrahenten müssen die Ehe wirklich wollen und sich diesen Consens erklären. Dieses ist so wesentlich, daß ohne dasselbe eine Ehe gar nicht besteht. Es kann aber der Consens auch durch blose Zeichen oder durch einen Stellvertreter erklärt werden, und dieses kommt wirklich noch häufig bei fürstlichen Personen vor. Doch ist dabei wohl zu bemerken, daß man dann nicht die in dem Augenblicke vorhandene Einwilligung des Contrahenten selbst vernimmt, sondern nur die auf dessen Vollmacht sich stützende Erklärung des Procurators. Zu präsumiren ist allerdings, daß die in dieser Vollmacht sich kundgegebene Einwilligung auch noch im Moment der Trauung fortbesteht. Allein möglich ist doch auch das Gegentheil, und wenn es erwiesenermaßen nicht der Fall war, indem der Mandant nach der Ausstellung der Vollmacht seine Absicht geändert hat, so ist ohngeachtet der vollzogenen Trauung keine Ehe vorhanden, weil das wesentliche Requisit, nämlich die im Moment der Trauung vorhandene Einwilligung des Contrahenten fehlt. — 3) Die Abwesenheit aller besonderen Umstände, wodurch gesetzlich eine Ehe gehindert wird. S. Ehehindernisse.

IV. Form der Eingehung. In den ersten Zeiten des Christenthums, wo neben der Kirche ein bürgerliches Eherecht bestand, welches mit ihren Grundsätzen in vielen Punkten unvereinbar war, mußte die Kirche, wie der heil. Ignatius († 110) bezeugt, zur Handhabung ihrer Disciplin darauf bestehen, daß die Verlobten ihre Ehe bei dem Bischofe anmeldeten, widrigenfalls sie, wie Tertullian († 215) sagt, sich der Gefahr aussetzten, daß ihre Verbindung als Unzucht angesehen wurde. Regelmäßig fand auch darauf eine kirchliche Einsegnung statt. Allein später, wo der ganze Standpunkt der Kirche sich veränderte, wurde ihre Behandlung freier. Sie erklärte als das wesentliche, die Ehe constituirende Moment der Natur der Sache gemäß den blosen Consens (solus consensus facit nuptias), so daß jede unter Christen in ehelicher Absicht eingegangene Verbindung, wenn ihr nicht besondere Hindernisse entgegenständen, obgleich alle Förmlichkeiten dabei fehlten, als eine wahre vollgültige Ehe angesehen werden sollte. Zwar wurde noch zur Verhütung möglicher Mißbräuche sowohl durch die geistlichen als weltlichen Gesetze die Verkündigung (Proclamation) der Ehe bei der Gemeinde und die priesterliche Einsegnung vorgeschrieben. Allein die Umgehung dieser Vorschrift (die Clandestinität) zog nicht die Nullität der Ehe, sondern nur nach Umständen eine Bestrafung nach sich. Diese Ansicht blieb während des ganzen Mittelalters in Uebung. Sie führte jedoch den Nachtheil mit sich, daß Einer, der in einer clandestinen form-

losen Ehe gestanden, dieselbe leicht abläugnete, oder seine Ehefrau verließ und eine Andere öffentlich zur Frau nahm. Dadurch fand sich das Concilium von Trient (Sess. XXIV. cap. 1. de ref. matrim.) bewogen, durch eine wichtige neue Vorschrift entgegenzuwirken. Beide Theile sollen nämlich ihre Absicht in die Ehe zu treten vor ihrem competenten Pfarrer und wenigstens zwei Zeugen erklären, widrigenfalls sey die Verbindung gar nicht als Ehe anzusehen. Der Zweck dieser Form ist jedoch nicht die Solennität der Handlung, sondern nur die Erlangung eines zuverlässigen Zeugnisses über die ausgesprochene ehliche Absicht. Daher brauchen die genannten Personen nicht ausdrücklich zu der Handlung geladen gewesen zu seyn; ja selbst der Widerspruch des Pfarrers hindert die Gültigkeit der Ehe nicht, wenn er jene Erklärung nur wirklich gehört hat. Jenes Decret von Trient sollte aber, wie es selbst hinzufügt, in jeder Pfarr.i erst nach dreißig Tagen von seiner Publication an in Kraft treten. Wo es daher gar nicht publicirt worden ist, dauert noch das ältere Recht fort. Auch ist in einigen Ländern von jenem Decrete bei gemischten Ehen die Ausnahme gemacht worden, daß eine auch nicht in der Tridentinischen Form eingegangene Ehe, wenn ihr keine anderen Hindernisse entgegenstehen, kirchlich als vollgültig anzusehen sey. Dieses verordnete Benedict XIV. (1741) für die Niederlande, Pius VIII. (1830) für die westlichen Diöcesen der preußischen Monarchie. — Uebrigens hat aber das Concilium von Trient noch Anderes vorgeschrieben, wovon zwar die Gültigkeit der Ehe nicht abhängt, welches jedoch ohne Noth nicht unterlassen werden darf. Dazu gehört erstlich das Aufgebot der Brautleute, das heißt die der Ehe vorhergehende an drei aufeinander folgenden Festtagen vorzunehmende Proclamation in der Kirche, damit diejenigen, welche gegen die Ehe Einspruch erheben wollen, dieses zeitig thun sollen. Diese Form war schon von alten Zeiten her in mehreren Gegenden üblich, wurde dann von Innocenz III. auf dem vierten lateranischen Concilium zum allgemeinen Gesetz erhoben (c. 3. x. de clandest. despons. 4. 3.), und vom Tridentinischen Concilium auf's Neue eingeschärft. Zweitens soll die Ehe durch die Trauung, das heißt durch die Worte und den Segensspruch des Priesters bestätigt werden, und zwar soll dieses nur von dem rechtmäßigen Pfarrer oder demjenigen, den er dazu beauftragt, und zwar in der Regel in der Kirche geschehen. Auch nach den protestantischen Kirchenordnungen soll die Abschließung der Ehe nach den ergangenen Aufgeboten durch die priesterliche Trauung geschehen. Ueber die juristische Bedeutung dieser Letzteren sprechen sie sich jedoch gewöhnlich nicht aus. Nach der gemeineren Meinung wird sie als zur Existenz der Ehe wesentlich angesehen, was sie nach dem katholischen Kirchenrecht nicht ist. Eben so wenig ist deren juristische Existenz von der wirklichen Beiwohnung abhängig. Doch wird diese als die natürliche und regelmäßige Vollendung der Ehe angesehen, und es gibt daher doch einige Fälle, wo im canonischen Recht zwischen matrimonium consummatum und non consummatum unterschieden, und das Band des Letzteren nicht als so fest wie bei dem Ersteren behandelt wird.

V. Von der Ehe als Sacrament. Die katholische Kirchenlehre hat nach der Ueberlieferung, deren Aechtheit auch durch die Uebereinstimmung der Griechen, Nestorianer, Kopten, Maroniten und Armenier bestätigt wird, die Ehe unter die Sacramente aufgenommen. Unterstützt wird diese Auffassung durch den tiefsinnigen Inhalt dieses Institutes überhaupt, durch die bedeutungsvolle Vergleichung dieses Bundes mit dem zwischen Christus und der Kirche (Ephes. V. 23–33, wenn auch diese Stelle bei den Vätern nicht übereinstimmend ausgelegt wurde), durch Tertullian (de praescript. 40), welcher die Ehe neben der Taufe, Firmung und Eucharistie und unter den Sacramenten aufzählt, welche der Teufel im Heidenthum auf seine Weise nachzuäffen strebt, und durch andere Zeugnisse. Namentlich hat der heil. Augustinus deren sacramentalen Charakter im strengern und eigentlichen Sinne oft besprochen, ihr selbst auch einen unvertilgbaren Charakter wie der Taufe und Priesterweihe beigelegt. Luther sah im J. 1519 die Ehe auch noch als Sacrament an, gleichwie die Taufe. Im J. 1522 erklärte er sie aber für ein äußerlich leiblich Ding, nahm dieses aber doch wieder zurück, und legte ihr einen heiligen Charakter bei, da sie ein Stand sey, den Gott geboten habe. Auch die Apologie der Augsburger Confession (Art. VII. de numero sacramentorum) erklärt, der Ehestand habe die göttliche Einsetzung und große Verheißungen für sich, und in so fern möge man ihn immerhin ein Sacrament nennen. — In Ansehung der Frage, durch welches Moment eine Ehe zum Sacrament werde, gibt es aber eine zwiefache Ansicht. Einige legen diese Eigenschaft in das Institut der Ehe selbst, indem dieses durch das Gesetz des neuen Bundes auf seine ursprüngliche Reinheit zurückgeführt und für Christen zu einem sacramentalischen Stande erhoben worden sey. Nach dieser Auffassung ist also der Stoff dieses Sacramentes der ehliche Stand als solcher; die Form beruht in der Art, wie zwei Personen in den christlichen Ehestand eintreten, also nach der heutigen Disciplin in ihrer Erklärung vor dem competenten Pfarrer und Zeugen; endlich sind es die Ehegatten selbst, welche dadurch, daß sie auf die rechtmäßige Art in diesen Stand eintreten, das Sacrament vollbringen. Diese Ansicht ist in der Wissenschaft die vorherrschende, und ist in der neuesten Zeit von Filser (Regensb. 1844) und von Fischer (München 1845) vertheidigt worden. Andere dagegen behaupten, daß durch die Ehegatten unter einander nur der bürgerliche Ehevertrag abgeschlossen, und daß dieser erst durch die priesterliche Einsegnung zum Sacrament erhoben werde. Diese Meinung vertheidigt A. von Sieger in Seitz Zeitschrift Bd. III. (Regensb. 1846). Für beide Ansichten gibt es Gründe und Gegengründe, und es steht Jedem frei, sich für die eine oder die andere zu entscheiden. Sehr gelehrt und umsichtig äußert sich darüber Benedict XIV. in seinem Werke de synodo dioecesana lib. VIII. cap. 12. 13., der übrigens für seine Person der ersten Meinung den Vorzug gibt. Nach dieser fällt also der Unterschied zwischen Contract und Sacrament weg, und eine Verbindung ist im Sinne der Kirche entweder gar keine Ehe, also etwas Unerlaubtes, oder sie ist auch zugleich ein Sacrament. Der Vorwurf, daß

nach dieser Meinung die priesterliche Einsegnung als entbehrlich dargestellt worden, widerlegt sich dadurch, daß wenn sie allerdings zum Sacrament nicht wesentlich ist, sie doch nach der Vorschrift der Kirche zu dem erlaubten, würdigen und heilsamen Gebrauch dieses Sacramentes gehört. Sie darf daher ohne Noth nicht unterlassen werden, und wenn dieses aus Ungehorsam gegen die Kirche geschieht, so ist zwar die Ehe an sich noch immer eine sacramentalische Verbindung; allein subjectiv für die Ehegatten ist sie als ein mißbrauchtes Sacrament, ohne die sacramentalische Gnade und eine Sünde. Für die practische Behandlung ist die zweite Meinung noch weit bedenklicher. Denn nach dieser wird zugegeben, daß in einem einzelnen Falle der Gläubige Contract und Sacrament trennen und sich mit jenem begnügen könne. Sie läßt also dem laxen Gewissen die Alternative, auf das Sacrament zu verzichten, während es nach der ersten Meinung nur die hat, das Sacrament zu mißbrauchen.

VI. Von der Unauflösbarkeit der Ehe. Die Ehe ist eine Verbindung auf Freud' und Leid für's ganze Leben. Diesen Gedanken trägt Jeder bei deren Eingehung in sich; er setzt sie auch bei dem Anderen voraus und vertraut auf deren unerschütterlichen Bestand. Die Ehe wird also durch ihren Begriff selbst und die Gesinnung, womit sie geschlossen wurde, über die Zufälligkeit der Leidenschaft hinaus so hoch gestellt, daß nach einem schönen Ausdrucke Hegel's alles Andere dagegen und ihr unterworfen erscheinen muß. Sie stellt sich daher schon für die natürliche philosophische Betrachtung als eine schlechthin unauflösliche Verbindung dar. Gerade darin beruht ihre Heiligkeit, ihre Bedeutung als Grundlage der Familienordnung, und als Schule der Selbstbeherrschung. Es ist nur Mangel an sittlicher Kraft, wenn der Einzelne diesen hohen Gedanken nicht festhalten kann, und durch Wechsel der Neigung und Mangel an Selbstbeherrschung davon abgezogen wird. Das was so die tiefere Auffassung dieses Verhältnisses dem unverdorbenen Sinne lehrt, ist auch von Christus in dem Verbot eine Geschiedene zu freien (Marc. X. 2—12, Luc. XVI. 18, I. Cor. VII. 10. 11) und von dem Apostel in dem Symbol der Vereinigung Christi mit der Kirche (Ephes. V. 21—32) ausgesprochen worden. Daran reiht sich die Ueberlieferung der ältesten Väter, Schriftsteller und Concilien, welche man unter Anderm in Moy Geschichte des Eherechts (Regensb. 1833) und bei Klee die Ehe (Mainz 1833) angeführt und umständlich behandelt findet. Daneben ist zwar von Christus bei der Auslegung des jüdischen Gesetzes dem Manne die Scheidung wegen Ehebruchs der Frau gestattet (Matth. V. 31. 32 XIX. 2—10), und dieses von einigen Vätern so verstanden worden, als ob ihm denn auch unter dem christlichen Gesetz die Wiederverheirathung erlaubt sey. Andere haben unter dem Einfluß der weltlichen Gesetzgebung andere Acommodationen versucht. Immer wurde aber doch die Wiederverheirathung entschieden mißbilligt. So sagt zum Beispiel das Concilium von Arles (314) Can. 10, es solle dem Manne in jenem Falle auf das Dringendste der Rath gegeben werden, bei Lebzeiten seiner ehebrecherischen Frau keine andere zu nehmen. Eine Wiederverhei-

rathung erklären für möglich die Synode von Verberies (752) Cap. 2, 5, 9, 10, 18, und von Compiegne (757) Cap. 7. 8. Allein man muß bemerken, daß diese Synoden keine reine kirchliche Concilien, sondern vielmehr Reichstage waren, zu deren Beschlüssen der König und die weltlichen Stände mitwirkten. Man sieht dieses deutlich aus der zweiten Synode, wo bei mehreren Capiteln die Zustimmung der päpstlichen Legaten erwähnt wird, bei Jenen aber nicht. Daher sagt auch Benedictus Levita in seiner Sammlung Buch II. Cap. 87. Wer seine Frau verstoßen, solle, „wenn er ein Christ seyn wolle", keine Andere heirathen. Nachdem daher die Tradition allmälig von jenen weltlichen Beimischungen gereinigt in der Doctrin zum klaren allgemeinen Bewußtseyn gelangt war, wurde die Doctrin von der Unauflösbarkeit der Ehe gegen ihre Widersacher auf dem Concilium von Trient auch durch einen bestimmten Canon unter der Androhung des Anathems in Schutz genommen (Sess. XXIV. can. 7. de sacram. matrim.). Dieses Anathem ist jedoch, wie man wohl bemerken muß, nicht gegen alle Diejenigen gerichtet, welche die Ehe dem Bande nach als auflösbar behandelten, sondern nur gegen Diejenigen, welche behaupteten, die Kirche irre, wenn sie dieselbe selbst im Falle des Ehebruchs für unauflösbar erkläre; die sich also, wie die Protestanten, gegen die katholische Kirche als unmittelbar angreifender Theil verhielten. Diese Fassung beruht auf einer Rücksicht, welche man gegen die griechische Kirche nahm. Die Lehre derselben stimmte nämlich ursprünglich mit der lateinischen Kirche darin überein, daß sie eine lebenslängliche Scheidung nur wegen eines Ehebruchs gestattete. Sie unterschied sich aber darin, daß sich einige Väter über die Wiederverheirathung zu Gunsten des unschuldigen Theils nachsichtig äußerten. Da aber das bürgerliche Recht, so wie es von Justinian festgestellt worden, nicht bloß dann, sondern auch in vielen anderen Fällen eine Scheidung dem Bande nach gestattete, so nahm allmälig die Kirche diese Elemente in sich auf, und zuletzt wurde das bürgerliche Recht ohne Weiteres auch in der kirchlichen Praxis zur Richtschnur genommen. Dieses zeigen die Commentarien des Balsamon und des Zonoras im zwölften Jahrhundert, die über den Widerspruch dieser Gesetze mit der Offenbarung und Tradition mit der größten Leichtigkeit wegsehen. Die lateinische Kirche war bei allen ihren Verhandlungen mit der griechischen Kirche dawider zu protestiren bemüht. Da aber auf dem Concilium von Trient es sich nicht um die Lehre der griechischen Kirche, sondern nur um die Neuerungen und Angriffe der Protestanten handelte, so wurde das Anathem, um sich nicht in den Zustand des Angriffs gegen die griechische Kirche zu versetzen, sehr vorsichtig in der oben angegebenen Weise gefaßt. Ein Fall ist allerdings, wo die katholische Kirche die Aufhebung des Ehevertrages gestattet, nämlich wenn nach der Abschließung der Ehe, aber vor vollzogener ehlicher Beiwohnung der eine Theil ein feierliches Ordensgelübde ablegt. Allein diese Ausnahme ist nur eine scheinbare, weil hier die Zweiheit noch nicht zur leiblichen Einheit geworden, also die Ehe noch nicht als eine vollendete anzusehen ist. — Uebrigens ist, wie man wohl bemerken muß, die absolute Unauflösbarkeit

des Ehebandes nicht gerade aus der sacramentalischen Eigenschaft derselben abzuleiten. Sie rührt schon aus dem Wesen der Ehe, also aus dem natürlichen Rechte her, und das Sacrament drückt derselben nur das Siegel auf. Daher gilt diese aus dem Gesichtspunkt der katholischen Kirche selbst von der Ehe der Häretiker, weil, wenn diese auch nach ihrer Auslegung die Ehescheidung mit der Offenbarung für vereinbar halten, dieser Irrthum die Kraft und Gültigkeit des göttlichen Gesetzes für sie nicht aufhebt. Natürlich wird aber dabei eine solche Ehe vorausgesetzt, die keine Nullitätsgründe in sich trägt, zum Beispiel wenn bei deren Eingehung für gewisse Fälle die Auflösung ausdrücklich vorbehalten war, weil ein solcher Vorbehalt dem Wesen der Ehe widerstreitet, Benedict XIV. de synodo dioeces. lib. XIII. cap. 22. Selbst die Ehen der Ungläubigen, welche nach ihren Gesetzen eingegangen sind, werden von der Kirche regelmäßig als wahre und rechtmäßige, und daher, wenn sie von der Kirche zur Sprache kommen, als unauflösliche Verbindungen angesehen. Hievon ist nach der Erklärung des Apostels (I. Cor. VII. 12—15) nur dann eine Ausnahme gestattet, wenn nach der Bekehrung des Einen zum Christenthum die ehliche Gemeinschaft wegen der Weigerung des Anderen und der daraus entstehenden Aergernisse und Blasphemien nicht fortgesetzt werden kann; in diesem Falle ist Jener nicht mehr gebunden, und wenn er zu einer anderen Ehe schreitet, so gilt in dem Augenblick, aber auch erst dann, das Band der früheren Ehe als aufgelöst. Er gilt jedoch erst dann als nicht mehr gebunden, wenn der andere Theil auf erhobene Interpellation oder aus eigenem Antrieb die Gemeinschaft nicht mehr fortsetzen zu wollen erklärt hat. Ist derselbe weit abwesend, oder sein Aufenthalt unbekannt, so daß er nicht interpellirt werden kann, so bedarf Ersterer zur Wiederverheirathung einer päpstlichen Dispensation, wozu das Recht in gewissen Ländern den Bischöfen und Präfecten der Missionen übertragen wird. Benedict. XIV. de synodo dioeces lib. IV. cap. 4. n. 3. Hat ein Ungläubiger in den Ländern, wo Polygamie gilt, mehrere Frauen, so ist jenem Grundprincip gemäß nur die Ehe mit der ersten Frau eine gültige, — die mit den Andern aber nichtig. Nach seiner Bekehrung zum Christenthum muß er daher alle bis auf die Erste entlassen, es sey denn, daß diese selbst auf erhobene Anfrage die Fortsetzung der Ehe mit ihm verweigert. Gregorius XIII. hat aber entschieden, daß wenn eine der späteren Weiber mit ihm sich bekehrt, eine Anfrage bei der Ersten nicht nöthig sey; jedoch muß die Ehe der Bekehrten auf's Neue eingegangen werden; weil bis dahin die Verbindung nichtig war. Ausführlich behandelt diese Frage Benedict. XIV. lib. XIII. cap. 21. n. 2—7. — Von dem Falle der Ehescheidung völlig verschieden ist derjenige, wo über eine Ehe die Nichtigkeitserklärung ausgesprochen wird. Denn dort wird ein von Anfang der Ehe an gültiges Band vorausgesetzt, welches erst nun durch die Scheidung wieder gelöst werden soll; hier hingegen wird ausgesprochen, daß von Anfang an im Sinne Rechtens gar keine Ehe, sondern nur der Schein einer solchen vorhanden war, weßhalb denn auch beiden Theilen kein Hinderniß zu einer neuen Ehe entgegensteht.

Auf diesen zweiten Gesichtspunkt reduciren sich die Fälle, wo der römische Stuhl die Ehe getrennt und zur Eingehung einer neuen dispensirt hat. Uebrigens hat eine an sich nichtige Ehe, die aber im guten Glauben, ohne die Nichtigkeit zu kennen, eingegangen war, die Wirkungen der rechten Ehe, und zwar für Alle, wenn beide Ehegatten im Irrthum waren, sonst nur für den unschuldigen Theil und die Kinder. Man nennt dieses eine putative Ehe. Eine solche setzt jedoch voraus, daß die Verbindung öffentlich in der gehörigen Form abgeschlossen worden, weil sonst Beide den Verdacht gegen sich haben. Walter.

Ehe, bürgerliche, Civil-Ehe, im Gegensatze zur kirchlichen, ist eine solche, welche mit Beobachtung der durch die bürgerlichen, von den Satzungen der Kirche unabhängigen Gesetze vorgeschriebenen Förmlichkeiten abgeschlossen, hinsichtlich ihrer civilrechtlichen Folgen lediglich nach diesen Gesetzen beurtheilt wird. Das Institut der Civil-Ehe beruht auf der Maxime, daß der Staat, als solcher, sich zu keiner Religion bekennen, also auch in keinem Theile die Gesetzgebung unter die Herrschaft irgend einer Kirche stellen dürfe; dasselbe erhielt seine vollständige Ausbildung in den ersten Zeiten der französischen Revolution, während welcher das in der Constitution vom 3. bis 14. September 1791 ausgesprochene Princip: „la loi ne considère le mariage que comme contrat civil“, durch mehrere Gesetze, wie es der Charakter jener Zeiten mit sich brachte, auf eine wahrhaft entsetzliche Weise entwickelt wurde. Dahin nämlich kam es endlich, daß eine Ehe nicht allein mit gegenseitiger Einwilligung beider Theile, sondern wie ein gewöhnlicher, auf unbestimmte Zeit geschlossener Gesellschaftsvertrag, auch auf den einseitigen Antrag des einen oder des anderen Ehegatten wieder aufgehoben werden konnte. Eine nothwendige Folge jenes Princips war, daß auch die Celebration, so wie die Beurkundung des Abschlusses der Ehen und aller damit in Verbindung stehenden, den Personenstand betreffenden Ereignisse, womit sich bis dahin die Geistlichkeit ausschließlich befaßt hatte, dieser entzogen, und als eine rein weltliche Sache den vom Staate dazu bestimmten Beamten überwiesen wurde. Hierbei blieben aber die damaligen Machthaber nicht stehen, sondern mit offenbarer Verletzung des Grundsatzes, daß eine Staatsgesetzgebung, welche sich in keinem Stücke unter die Herrschaft irgend einer Kirche stellen wolle, andererseits sich auch aller Eingriffe in das rein Kirchliche zu enthalten habe, untersagte, gleich nach der Hinrichtung Ludwigs XVI., der damalige provisorische Vollziehungsrath durch eine feierliche Proclamation vom 23. Januar 1793 allen Geistlichen katholischer Religion irgend eine Urkunde über Taufe oder Begräbniß aufzunehmen, Heirathsaufgebote zu verkünden und die kirchliche Einsegnung einer Ehe von anderen Bedingungen, als welche die Staatsgesetzgebung vorgeschrieben habe, abhängig zu machen. Dieses letztere, die Selbstständigkeit der Kirche, so wie die Gewissensfreiheit ihrer Diener auf das tiefste verletzende Verbot, konnte selbstredend auf die Dauer nicht gehandhabt werden, und mußte gänzlich cessiren, nachdem durch das Concordat vom 26. Messidor IX. die freie Ausübung der

katholischen Religion im ganzen Gebiete des französischen Staates förmlich garantirt worden war. Man begnügte sich daher damit, in die sogenannten organischen Artikel zu der Convention vom Messidor IX. die Bestimmung einzurücken: Les curés ne donneront la bénédiction nuptiale, qu'à ceux qui justifieront, en bonne et due forme, avoir contracté mariage devant l'officier civil." Hierdurch war die Möglichkeit einer bloß kirchlich geheiligten Ehe, sofern dazu die priesterliche Einsegnung — bénédiction nuptiale — erforderlich, gänzlich ausgeschlossen, nicht aber auch umgekehrt dafür gesorgt, daß keine Ehe bürgerlich gültig sey, welcher irgend ein kirchliches Hinderniß entgegen stehe. Das erwähnte Gesetz, welches buchstäblich nur die katholischen Pfarrer tangirte, wurde bald nachher durch einen Consular-Beschluß vom 1. Prairial X. auf die Rabbiner ausgedehnt, demnächst aber durch die Art. 199 u. fg. des Strafgesetzbuches auf alle und jede Religionsdiener und alle religiösen Ceremonien der Ehe anwendbar gemacht. Diese Einrichtung besteht auch dermalen noch in Frankreich, so wie in den davon getrennten deutschen Provinzen des linken Rheinufers, wo das französische Recht noch gilt, wird aber in der Provinz Rheinhessen, wie es scheint, mit Einführung eines neuen Gesetzbuches, eine wesentliche Aenderung erleiden. Anders verhält es sich in den zum ehemaligen Großherzogthume Berg gehörig gewesenen Landestheilen des rechten Rheinufers, wo zwar ebenfalls das französische Civil-Gesetzbuch und das Institut der Civil-Ehe fortwährend in Kraft, jedoch durch eine Generalgouvernements-Verordnung vom 6. September 1814 bestimmt worden ist, daß die bürgerliche Ehelichungs-Verhandlung nicht vollzogen werden dürfe, bevor die kirchliche Einsegnung geschehen sey. Gleichwohl können auch hier die bürgerlichen Wirkungen des Ehebündnisses nur aus der bürgerlichen Ehelichungs-Verhandlung rechtlich in Anspruch genommen werden; weshalb dann auch der kirchlichen Einsegnung jedesmal das bürgerliche Aufgebot vorhergehen, und überhaupt vor der kirchlichen Celebration allen bürgerlich gesetzlichen Erfordernissen zur Schließung des Ehebündnisses vollkommen Genüge geschehen seyn muß. Um sich zu vergewissern, daß die kirchlich eingegangene Ehe auch von den Civilstandsbeamten abgeschlossen werde, sind demjenigen, welcher hierin säumig, Geldbußen angedroht, und muß, nach einer königl. Verordnung vom 23. Juni 1833, die gänzlich unterbliebene Vollziehung des Eheactes durch den Civilstandsbeamten zur Warnung des Publicums bekannt gemacht werden. Bauerband.

Ehe, gemischte (zwischen Katholiken und Protestanten). So nennt man diejenige, welche zwischen zwei Personen verschiedenen Glaubens, insbesondere diejenige, welche zwischen Katholiken und Protestanten eingegangen wird. Ueber die Behandlung solcher Ehen sind in der Theorie wie im Leben große Discussionen entstanden. Es kommt dabei auf zwei Fragen an: Erstlich wie kann und muß sich die Kirche oder Confession, und zweitens, wie hat sich die Staatsgewalt dazu zu verhalten? Was die erste Frage betrifft, so ist es unumstößlich klar, daß eine jede Confession, wenn sie sich ihrer Würde und Bedeutung bewußt ist und wenn

sie consequent seyn will, eine solche Ehe mißbilligen und als einen großen Nachtheil betrachten muß, und zwar sowohl in Beziehung auf die Ehegatten, als auf die Kinder. Erstlich was die Ehegatten betrifft, so ist es einerseits klar, daß jede Confession sich für die allein wahre hält, daß sie diesen Glauben und die daraus fließende Anhänglichkeit allen ihren Mitgliedern einzuflößen bemüht ist, und ihnen die dadurch eingeprägte Ueberzeugung bei den vorkommenden religiösen Lebensverhältnissen als Maaßstab zur Pflicht macht. Andererseits ist es eben so gewiß, daß jede Confession die Ehe als eine Gemeinschaft auch des religiösen Lebens und als einen Stand der gegenseitigen Erbauung angesehen wissen will. Dieses vorausgesetzt entsteht aber bei einer gemischten Ehe ein fast unauflöslicher Conflict. Denn entweder hält jeder Theil mit pflichtmäßiger Wärme und Entschiedenheit an seiner Confession fest; dann ist eine vollständige Gemeinschaft des religiösen Lebens unmöglich, und sogar ein religiöser Zwiespalt im Hauswesen fast unvermeidlich. Oder es gelingt dem Einen den Anderen durch Lehre und Beispiel zu seinem Glauben herüberzuziehen; dann hat die Confession den Abfall eines Mitgliedes zu betrauern. Oder endlich beide Theile verständigen sich darüber, das specifisch Confessionelle unberührt zu lassen, und sich blos an das Gemeinschaftliche zu halten; dann ist eine lästige Zurückhaltung oder eine Neigung zum Indifferentismus unausbleiblich, was beides jede Confession als einen Nachtheil betrachten muß. Noch größer sind die Uebelstände und Conflicte in Beziehung auf die Kinder. Erstlich für den Ehegatten, der nachgeben und zusehen muß, daß sein Kind des Glaubens, den er für den wahren hält, verlustig geht und dem Irrthume anheimfällt. Zweitens für die Confession, indem diese von jedem ihrer Mitglieder verlangt, daß es die empfangene Wahrheit und Ueberzeugung auf die Kinder fortpflanze und dadurch das Reich Gottes erweitern helfe. Drittens auch für die Kinder selbst, indem durch den Zwiespalt des Glaubens der Eltern überhaupt die Kraft der religiösen Erziehung geschwächt und die Kinder in ihrem eigenen Glauben irre oder lau gemacht werden. Aus diesen Gründen ist in der griechischen Kirche die Ehe zwischen Orthodoxen und Häretikern unbedingt für verboten und nichtig erklärt worden, und dieses gilt dort, mit Ausnahme von Rußland, noch jetzt. In gleichem Geiste hat die lateinische Kirche die Ehe zwischen den Katholiken und Akatholiken bis ins Mittelalter, zwar nicht für ungültig, doch aber für strafbar erklärt. Eine neue Nahrung erhielt dann diese Frage nach der großen Glaubensspaltung des sechszehnten Jahrhunderts. Die katholischen Schriftsteller und Concilien blieben aber dabei, daß die Ehen zwischen Katholiken und Protestanten, wegen der dadurch für den einen Ehegatten und die Kinder herbeigeführten Gefahr des Abfalles regelmäßig als höchst bedenklich und unerlaubt anzusehen wären; als erlaubt nur da, wo jene Gefahr nicht vorhanden und ein wichtiger Grund concurrirte. In Folge davon sprach auch der römische Stuhl bei vorkommenden Gelegenheiten gleichförmig immer die Regel aus, daß die katholischen Priester gemischte Ehen nur, wenn die Kirche hinsichtlich

der Kinder ganz sicher gestellt wäre, celebriren helfen, im entgegengesetzten Falle aber ihre Mitwirkung versagen sollten, um auf jede Art den Schein zu vermeiden, als ob sie eine Verbindung billigten, welche die Kirche, ohne ihre wesentlichsten Grundprinzipien aufzugeben, nicht billigen kann. Die Protestanten hingegen haben, obwohl einzelne ihrer Schriftsteller, zum Beispiel Gieseler, die Richtigkeit jener Prämissen selbst anerkennen mußten, dieselben nicht mit der praktischen Consequenz wie die katholische Kirche verfolgt, sondern theils wegen des bei ihnen immer mehr herrschenden Indifferentismus, theils aus politischen Gründen der Eingehung gemischter Ehen keine Schwierigkeit entgegengestellt, wohl aber hinterher die Kinder für ihre Confession zu gewinnen gesucht.

Wie soll sich die Staatsgewalt zu den gemischten Ehen verhalten? Wo in einem Lande eine Confession als ausschließliche Staatsreligion anerkannt ist, wird das Staatsgesetz bei Kindern aus gemischten Ehen deren Erziehung in der herrschenden Religion zur Zwangspflicht machen. So ist es namentlich in Rußland. Hier wird dann die katholische Kirche mit ihren Grundsätzen sehr ins Gedränge gebracht und ihre Priester großer Härte und Verfolgung ausgesetzt; s. d. Art. Ehe, gemischte in Rußland. Hingegen wenn, wie in den meisten Ländern des Abendlandes, für die verschiedenen Confessionen Parität gilt, hat die bürgerliche Gesetzgebung ihr Benehmen zu den gemischten Ehen nach zwei Grundsätzen einzurichten. Der Eine ist die schon im natürlichen Recht gegründete Rücksicht auf die Freiheit des elterlichen Erziehungsrechts. Aus dieser folgt, daß wenn beide Ehegatten über die Erziehung einig sind, die Staatsgewalt sich nicht einzumischen hat. Es ist daher jenem Grundsatze durchaus zuwider, wenn einige Landesgesetze die Erziehung sämmtlicher Kinder in der Religion des Vaters oder eine Theilung nach dem Geschlechte als absolutes Zwangsrecht vorschreiben, woran selbst der Wille der Eltern nichts ändern kann. Wenn aber die Eltern nicht einig sind und die Sache vor die Gerichte kommt, so bleibt nichts übrig, als daß diese dem Willen des Vaters, als dem Haupte des Hauses, den Vorzug geben. Selbst wenn die Ehegatten vor der Ehe über die Religion der Kinder durch Vertrag etwas festgesetzt haben und der Vater will später davon abgehen, so ist es für die Gerichte schwer und fast unmöglich, den Vertrag gegen den Willen des Vaters aufrecht zu halten, indem ihm dazu ein Vormund an die Seite gesetzt werden müßte, was der Natur des Verhältnisses widerstreitet. Es ist daher kaum ein anderer Ausweg möglich, als daß die Staatsgesetzgebung solche Vorträge ignorire und ohne bürgerliche Wirkungen lasse. Weiter darf sie aber nicht gehen. Namentlich muß sie sich hüten, sich darüber so zu äußern, als ob sie dieselben auch in moralischer Hinsicht für ungültig erklären wolle, und dadurch gleichsam den Wortbruch zu autorisiren; dieses geht ganz über die Sphäre der Staatsgewalt hinaus, und fällt lediglich in das Gebiet der Moral. Auf diesem ist aber die Entscheidung auch nicht so einfach. Daß der Vater, welcher ein solches Versprechen mit der im Voraus gefaßten Absicht, es nicht zu halten, ablegt, eine moralische Schänd-

lichkeit begehe, leidet keinen Zweifel. Eben so gewiß ist aber auch, daß der Vater, welcher hinterher zur aufrichtigen Ueberzeugung gelangt, ein übereiltes, dem Seelenheile der Kinder schädliches Versprechen gegeben zu haben, daran nicht gebunden seyn könne. Denn gleich wie die eigene Religion Etwas ist, wobei nur von Vorsätzen und Entschließungen, nicht von unwiderruflichen Versprechungen die Rede seyn kann, so gilt dieses auch von der Erklärung des Vaters über die Religion seiner Kinder, indem er dafür gerade wie für sich selbst zu sorgen die Pflicht hat.

Der zweite Grundsatz, den die Staatsgesetzgebung über die gemischten Ehen vor Augen halten muß, ist die Freiheit und Rechtsgleichheit der als paritätisch anerkannten christlichen Confessionen. Aus diesem folgt, daß sie der katholischen Kirche für die von ihr hinsichtlich der katholischen Erziehung der Kinder verlangten Garantieen nicht die Unterstützung des weltlichen Armes gewähren kann, weil darin eine wesentliche Bevorzugung gegen den anderen Religionstheil liegen würde. Umgekehrt kann aber auch die Staatsgewalt die Kirche nicht nöthigen, von jenen Garantieen abzustehen, weil, wenn die Kirche dieses thäte, darin ein religiöser Indifferentismus läge, wodurch sie sich mit dem Grundprincip ihrer Existenz in Widerspruch setzen würde. Sie muß daher der katholischen Kirche die Freiheit lassen, je nachdem jene Garantien ihr geleistet werden oder nicht, ihre Mitwirkung bei der abzuschließenden Ehe zu ertheilen oder zu verweigern. Wollte sich das Brautpaar bei der Staatsgewalt über eine solche Verweigerung als über eine Rechtsverletzung beschweren, so hat sie dem katholischen Theile zu erwiedern, daß, wenn er die Segnungen seiner Kirche verlange, er auch die dazu von derselben auferlegten Bedingungen erfüllen müßte, dem akatholischen Theile aber, daß er gegen eine fremde Kirche gar kein Recht auf eine kirchliche Handlung habe. Wollte die protestantische Confession bei der Staatsgewalt über jene Weigerung Klage erheben, weil dadurch der katholische Theil in seinem Gewissen beunruhigt und zur Erfüllung der von seiner Kirche gestellten Anforderungen angetrieben werde: so hat die Staatsgewalt, wenn sie eine streng unpartheiische seyn will, zu antworten, daß die protestantische Confession es nur sich selbst beizumessen habe, wenn ihr moralischer Einfluß auf ihre Mitglieder schwächer sey, wie bei den Katholiken, und daß ihr der Versuch, ihn durch gleiche rein geistige Mittel zu heben, unbenommen sey. Wollte endlich die Staatsgewalt selbst aus dem Gesichtspunkte der Beförderung der Ehen den Einwurf machen, daß durch jene Weigerung die Eingehung der Ehen gehindert würde, so bleibt ihr der einfache Ausweg, das kirchliche und bürgerliche Element zu trennen, und überhaupt oder auf den Fall, daß bei der einen Confession die Trauung verweigert wird, eine andere bürgerliche Trauungsform einzuführen. So wird es in der That in Frankreich, Belgien und Holland gehalten, wo daher auch über die gemischten Ehen gar keine Streitigkeiten zwischen der Kirche und der Staatsgewalt vorkommen. Wollte sich die Staatsgewalt darüber beschweren, daß solche blos bürgerliche Ehen doch in den Augen der Kirche Concubinate blieben:

so kann diese darauf erwiedern, daß diese Ansicht als sich blos auf das kirchliche Gebiet beschränkend dem Staate gleichgültig seyn könne, und daß die Contrahenten, wenn sie darüber klagten, es nur ihrer eigenen unkirchlichen Handlungsweise beizumessen hätten. Dennoch hat die Kirche diesen Einwand in einigen Ländern berücksichtigt und nachgegeben, daß solche Ehen auch kirchlich als wahre Ehen angesehen werden sollten. Dieses erklärte zuerst Benedict XIV. in der Const. Matrimonia a. 1741, welche Declaration durch ein Rescript vom 19. Juni 1793 auch auf das Herzogthum Cleve ausgedehnt wurde. Dieselbe Ausnahme gewährte Pius VIII. für den westlichen Theil der preußischen Monarchie in der Const. Litteris altero ad episc. regni Borussiae vom 25. März 1830. Aber auch dieses genügte den von gewissen An- und Absichten irregeleiteten Staatsregierungen noch nicht. Sie wollten in jedem Falle auch die Mitwirkung des katholischen Geistlichen, damit der katholische Religionstheil dadurch gegen die noch möglichen Gewissensscrupel beruhigt würde. Daher ging der römische Stuhl auf wiederholte Anforderungen so weit, für einige Länder um größere Uebel zu vermeiden, zu gestatten, daß wenn auch die nöthigen Garantieen nicht gegeben wären, der katholische Pfarrer doch bei der Eingehung der Ehe gegenwärtig seyn und die abgegebene Erklärung ins Kirchenbuch eintragen solle. Nur mußte er sich aller Gebete und Feierlichkeiten enthalten, wodurch er eine solche gegen die Vorschriften der Kirche eingegangene Verbindung zu approbiren den Schein haben könnte. Dieses verordnete Pius VIII. in dem angeführten Erlasse, ferner Gregor XVI. für Baiern in der Const. summo jugiter studio vom 27. Mai 1832, und die Instruction des Cardinals Lambruschini an die Bischöfe der österreichischen Monarchie vom 22. Mai 1841. An das Breve von Pius VIII. schloß sich die Instruction des Cardinals Albani vom 27. März 1830, an das von Gregor XVI. das des Cardinal Bernetti vom 12. September 1834. Hierdurch hatte man in der That die äußerste Grenze der mit den katholischen Grundprincipien verträglichen Nachgiebigkeit erreicht. Dennoch wollte man noch mehr, und die Bischöfe der westlichen Diöcesen Preußens waren schwach genug, in einer mit ihnen 1834 eingegangenen geheimen Convention auf solches Ansinnen einzugehen. Während das Breve von Pius VIII. die kirchliche Einsegnung nur bei Sicherstellung der katholischen Kindererziehung, in allen übrigen Fällen aber blos die passive Assistenz gestattete: interpretirte jene Convention das Breve so, daß kaum noch ein Fall vorgekommen wäre, wo nicht die Einsegnung hätte ertheilt werden müssen. Deshalb erklärte der inzwischen auf den erzbischöflichen Stuhl zu Cöln erhobene Clemens August die Convention, nur so weit sie mit dem Breve übereinstimmend sey, befolgen zu können, was am 20. November 1837 dessen Wegführung (s. d. Art. Clemens August), zugleich aber auch einen Wendepunkt in der Behandlung dieser Angelegenheiten zur Folge hatte, indem schon eine Cabinets-Ordre vom 28. Januar 1838 auf den richtigen Weg einlenkte. Uebrigens haben alle diese Bewegungen und die dadurch veranlaßten vielen Streitschriften den Vortheil einer immer

mehr reifenden Einsicht in die hier in Frage kommenden Grundprincipien gebracht. Wird diese endlich zur vollen Klarheit durchgedrungen seyn, werden die Staatsregierungen, die katholischen wie die protestantischen, gelernt haben, in dieser Materie jede geheime Vorliebe für ihre Confession bei Seite zu setzen, und ihre Gesetzgebung, so wie es der Geist der Zeit und die wahre Parität fordert, blos auf das Bürgerliche zu beschränken: so wird man die Einsicht erlangen, daß diese Lehre von den gemischten Ehen von ihr mit zwei Bestimmungen abgemacht werden kann: Erstlich, daß dafür eine bürgerliche Trauung freigestellt, und die kirchliche lediglich als eine die Staatsgewalt gar nicht angehende Gewissenssache angesehen wird, womit dann das Zwitterding von passiver Assistenz von selbst wegfällt. Zweitens, daß bei Streitigkeiten über die Religion der Kinder die Gerichte sich schlechthin lediglich an den Willen des Vaters zu halten haben.

Das ausführlichste Werk über die gemischten Ehen mit vollständiger Angabe der dahin gehörenden Literatur und Abdruck der Actenstücke ist: A. de Roskovany de matrimoniis mixtis inter catholicos et protestantes. Quinquecules. 1842. 2 vol. 8. Ein Verzeichniß der landesgesetzlichen Verordnungen über die Erziehung der Kinder findet man in Mittermaier, deutsches Privatrecht, §. 115. Walter.

Ehe, gemischte (in Rußland). Die russische Kirche trägt den Charakter einer exclusiven und erobernden Kirche in sich. Nur mit der griechisch morgenländischen Kirche weiß sich die russische Kirche eins, und außer sich und jener erkennt sie keine rechtgläubige Kirche an. Sie hat demzufolge das Bestreben, ihre äußere Gemeinschaft möglichst auszudehnen, und wird in diesem Streben durch die Gesetze des Staats eifrig unterstützt, mit welchem sie auf das innigste verwachsen ist. Obgleich der Staat bei der großen Menge seiner Unterthanen, welche der griechischen Kirche nicht angehören, und bei der Nothwendigkeit, die Fähigkeiten ohne Rücksicht auf die Confession in seinem Dienste zu verwenden, alle Culte mit großer Freiheit gewähren läßt, so erkennt er doch sehr wohl, daß in der griechisch-russischen Kirche sein kirchlicher Schwerpunkt zu finden ist, und er diese daher vorzugsweise begünstigen muß. Des Staates Bestreben ist daher, die Eigenthümlichkeiten seiner nichtrussischen Provinzen allmählig aufzuheben, Alles nach Gesetz, Bildung, Sprache immer mehr dem russischen Stammlande anzunähern, und die russische Nationalkirche nach allen Seiten hin zu erweitern. Der Kaiser gilt als das Oberhaupt der griechisch-russischen Kirche, und nicht bloß die ganze kaiserliche Familie, sondern auch Alle, welche durch das Band der Ehe in dieselbe eintreten, müssen sich zu jener Kirche bekennen, während die Prinzessinnen des kaiserlichen Hauses, welche sich mit einem auswärtigen Fürsten anderer Confession vermählen, niemals zu derselben übergehen, sondern ihren eigenen Gottesdienst behalten. Kein russischer Unterthan, welcher in der griechisch-russischen Confession geboren ist, oder nur einmal nach griechischem Ritus das Abendmahl genommen hat, darf zu einer andern Kirche übertreten, und wo bei gemischten Ehen

der eine Theil jener Confession angehört, da wird durch einen Ukas vom Jahre 1832 die Forderung gestellt, daß alle Kinder aus solcher Ehe der griechisch-russischen Kirche einverleibt werden. Diese neue Gesetzgebung Rußlands über die gemischten Ehen vom Kaiser Nikolaus erlassen, ist nur allein aus dem vereinigten kirchlichen und politischen Interesse erklärbar. Die Regierung beruft sich zwar auf einen im Jahre 1721 von Peter dem Großen erlassenen Ukas, der verordnete, daß Ehen zwischen Russen und andern Religionsangehörigen an sich erlaubt wären, die Brautleute aber vor ihrer Trauung schriftlich erklären müßten, die aus ihrer Ehe erzeugten Kinder in der griechisch-russischen Religion erziehen zu lassen. Aber dieser Ukas war ausschließlich gegen die Protestanten und gegen das Umsichgreifen des Sectenwesens gerichtet. — Der Ukas vom Jahre 1832 über die gemischten Ehen war offenbar eine Neuerung und ein Eingriff in die vielfach garantirte Religions- und Gewissensfreiheit der Katholiken. Anfänglich sollte er zwar nur in den zwei Gouvernements von Vitepsk und Mohilew, die früher bekanntlich zu Polen gehörten, wie in den eigentlichen Staaten Rußlands, verbindliche Kraft haben; später aber, und noch in demselben Jahre, ward diese Verordnung auf alle übrigen Provinzen Rußlands, also auf die sechs Diöcesen der Metropolie von Mohilew ausgedehnt. Der Kaiser unterschrieb diesen Ukas vom 30. August 1832 mit folgenden Worten: „Gebilligt unveränderlich mit dem ausdrücklichen Befehl, daß alle gemischten Ehen, welche nur von Katholischen, sey es lateinischen oder griechisch-unirten Priestern eingesegnet werden, so lange als ungültig zu betrachten sind, bis sie von einem russischen Priester eingesegnet werden."

Im Jahre 1834 ist diese neue Gesetzgebung über die gemischten Ehen auch auf das Königreich Polen ausgedehnt worden. Zu gleicher Zeit verlangte man, daß die katholischen Priester diese gemischten Ehen, deren Kinder doch alle schismatisch werden müssen, auch einsegnen sollten. Den Pfarrern ward zugleich nicht allein strenge verboten, das Versprechen der katholischen Erziehung der Kinder von den Brautleuten abzunehmen, sondern auch irgend einen Rath über diesen Gegenstand zu geben. Ein Ukas erklärt alle Geistliche, wie Laien des Majestätsverbrechens schuldig, die dagegen handeln würden. Auf des Kaisers Befehl ist das russische Reichsgesetz über die gemischten Ehen auch auf die Ostseeprovinzen ausgedehnt worden, obwohl hier vertragsmäßig die Augsburgische Confession die herrschende ist, die griechische nur geduldet. Dennoch ist es den nicht griechischen Geistlichen bei Strafe der Amtsentsetzung befohlen, kein Kind zu taufen, dessen Vater oder Mutter griechischer Confession ist, auch kein solches Kind zur Confirmation anzunehmen, selbst nicht, wenn beide Eltern es dringend wünschen sollten. In dieser neuen Gesetzgebung liegt aber nun die offenbare und willkürliche Verletzung beschworner und feierlichst garantirter Uebereinkünfte, Staatsverträge und Traktate, die in den Jahren 1768, 1773, 1793, 1795 und 1815 geschlossen worden sind. — Man vergleiche die neuesten Zustände der katholischen Kirche beider Ritus in Polen und Rußland mit einem Bande Documente. Augsburg 1841. S. 513. —

Jul. Wiggers kirchliche Statistik. B. I. §. 57. S. 224. — Die morgenländische orthodoxe Kirche Rußlands und das europäische Abendland von Joh. Fried. Schlosser. Heidelberg 1845. S. 116. Schmitt.

Ehe, morganatische, s. Ehe Nr. II.

Ehe, zweite. Die eheliche Liebe, in ihrer Vollendung gedacht, bleibt dem andern Ehegatten auch noch im Grabe treu, und lebt mit dem Andenken des Verstorbenen fort. In diesem Geiste pries der Apostel das Ledigbleiben der Wittwen als ein Zeichen höherer Vollkommenheit, I. Cor. VII. 39. 40. Im Fortschritte der Zeit prägte sich dieses Gefühl noch bestimmter dahin aus, daß die Wiederverheirathung des überlebenden Theils als ein Zeichen der Unenthaltsamkeit angesehen wurde. Das Concilium von Neucäsarea v. J. 314 verordnete dawider, ohne Unterschied von Mann und Frau, bestimmte Pönitenzen, und die angesehensten Kirchenväter und Lehrer, Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus und Andere erklärten über die zweite und fernere Ehe in mannichfaltigen Ausdrücken ihre Mißbilligung. Praktisch äußert sich dieses unter Andern darin, daß derjenige, welcher zum zweitenmal verheirathet gewesen, nach der Vorschrift des Apostels (I. Tim. III. 2) noch jetzt nicht zu den höheren Weihen zugelassen wird, weil die Kirche dazu Beweise einer besondern Vollkommenheit verlangt. Auch werden bei der Eingehung einer zweiten Ehe häufig nicht die vollen kirchlichen Feierlichkeiten angewendet. — Bei den Römern waren in der alten guten Zeit nach dem Zeugniß des Plutarch die Wittwen, die nicht wieder heiratheten, in der öffentlichen Meinung hoch geehrt, und auch im priesterlichen Recht besonders ausgezeichnet, zum Beispiel darin, daß das an mehreren Orten aufgestellte Bild der Pudicitia von der Frau, die sich wieder verheirathet hatte, nicht berührt werden durfte. Allein juristisch stand der zweiten Ehe als solcher kein Hinderniß entgegen. Zwar war die Frau, welche vor Ablauf von zehn, oder nach dem spätern Recht von zwölf Monaten, wieder heirathete, mit der Infamie und anderen Strafen bedroht; allein dieses bezog sich nicht auf die verletzte Pietät gegen das Andenken des Mannes, sondern nur auf die Besorgniß der Vermischung des Blutes. Eben so wenig darf man die an die Wiederverheirathung eines Ehegatten geknüpften Vermögensnachtheile hieher ziehen, indem diese nur den Zweck haben, das Interesse der Kinder erster Ehe sicher zu stellen. — Bei den Germanen gab es schon zur heidnischen Zeit, wie Tacitus bezeugt, Völkerschaften, wo nur Jungfrauen sich vermählten, und nach dem Tode des Mannes dessen Andenken als Wittwen unverbrüchlich treu blieben. Daher fand die Ansicht der Kirche dort um so leichter Eingang, und diejenige, welche ihrem Wittwenstande treu blieb, wurde mit besonderer Achtung behandelt. Andererseits wollte aber doch die Kirche die Freiheit der Wiederverheirathung nach dem Ausspruch des Apostels (I. Cor. VII. 39) nicht beschränkt wissen, und darauf gestützt, hoben die Päpste sogar die Strafe der Infamie gegen die Wittwe, die zu früh wieder heirathete, auf. — Anders entwickelte sich das Recht in der griechischen Kirche. Diese behielt gewisse canonische Strafen gegen die zweite, und noch härtere gegen die

dritte Ehe bei, und diese wurden sogar durch das bürgerliche Recht bestätigt. Endlich nachdem über die vierte Ehe des Kaisers Leo (901) eine große Spaltung entstanden war, wurde in dem Unionsschluß von Constantinus Porphyrogenneta (920) die vierte Ehe schlechthin, und selbst die dritte, wenn man über vierzig Jahre alt und aus einer früheren Ehe Kinder da waren, verboten.

Natürlich kann aber von einer zweiten Ehe nur dann die Rede seyn, wenn das Band der ersten Ehe vollständig gelöst ist, was nach katholischen Grundsätzen nur durch den Tod geschieht. Der Beweis des Todes muß auf die bestimmteste Weise geführt werden; bloße langwierige Abwesenheit oder Gefangenschaft reichen dazu nicht hin; doch kann daraus in Verbindung mit anderen Umständen allerdings eine zureichende Präsumtion des Todes entstehen. Die geistlichen Gerichte müssen aber darin, wie auch die neueren Provinzialconcilien einschärfen, mit großer Vorsicht zu Werke gehen, weil im Fall eines Irrthumes die Ehe mit dem todtgeglaubten Ehegatten, selbst wenn dieser darauf verzichten wollte, hergestellt werden muß. Bei den Protestanten und auch nach mehreren Civilrechten ist eine zweite Ehe auch nach einer Ehescheidung möglich. Jedoch ist die Ehe eines Katholiken mit einem geschiedenen Protestanten, so lange dessen Ehegatte noch lebt, nach katholischen Grundsätzen schlechthin unzulässig und nichtig, weil letzterer aus dem katholischen Standpunkt nicht als ledig betrachtet werden kann. Dieses ist auch in einem Breve von Pius VII. an den Erzbischof von Mainz vom 8. Oct. 1803, und von Gregor XVI. an die bairischen Bischöfe vom 27. Mai 1832 auf das Schärfste ausgesprochen. Eine Ausnahme würde jenes nur dann leiden, wenn in der geschiedenen Ehe nach katholischen Grundsätzen ein Nullitätsgrund enthalten gewesen wäre. Haben zwei katholische Ehegatten, ihrer Kirche untreu, sich bürgerlich scheiden lassen, wollen aber später sich wieder vereinigen, so ist eine neue kirchliche Trauung nicht nur unnöthig, sondern auch schlechthin unzulässig. Bürgerlich müssen sie aber die Ehe wie eine neue eingehen. Walter.

Ehebedingungen, s. Ehe Nr. III.

Ehebruch ist im weitern Sinne jede Verletzung der ehelichen Treue, auch diejenige, welche blos in Gedanken durch Begierde nach einem Anderen geschieht (Matth. V. 28). Im engeren und juristischen Sinne ist es aber nur diejenige, welche durch die vollzogene Geschlechtsgemeinschaft des einen Ehegatten mit einer dritten Person geschieht. Das römische Recht betrachtete und bestrafte als Ehebruch (adulterium) nur die Untreue einer verheiratheten Frau; die eines Ehemannes wurde blos als Unzucht (stuprum) angesehen, und war nur unter gewissen Voraussetzungen bürgerlich strafbar. Diese Unterscheidung ist aber im Abendlande durch die Aussprüche der Kirchenväter Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Innocenz I. und Anderer aufgehoben worden. Im canonischen Recht kommt der Ehebruch hauptsächlich nur unter zwei Gesichtspunkten in Betracht: einmal als Ehehinderniß, und zweitens als Grund zur Scheidung von Tisch und Bett. S. Ehehindernisse, Ehescheidung. Walter.

Ehe-Consens, s. Ehe Nr. IV.

Ehe-Dispensationen, s. Ehehindernisse Nr. IV.

Eheeinsegnung, s. Ehe und Trauung.

Ehegrade, s. Verwandtschaft u. Schwägerschaft.

Ehehindernisse nennt man diejenigen Thatsachen oder Verhältnisse, welche nach Vorschrift der Gesetze der Eingehung einer Ehe entgegentreten. Aufschiebende Hindernisse (impedimenta impedientia) heißen sie, wenn sie bloß vor der Eingehung der Ehe hindernd wirken. Trennende oder annullirende (imped. dirimentia) sind sie, wenn auf den Grund derselben selbst die eingegangene Ehe als nichtig angefochten werden kann. Die Ehe ist nämlich ein so wichtiges, vielseitiges und folgenreiches Verhältniß, daß außer der beiderseitigen Einwilligung, welche die Grundbedingung der Eingehung ist (s. Ehe), noch vielerlei andere Gesichtspunkte zu berücksichtigen sind. In dem Systeme der Ehehindernisse stellt sich daher hauptsächlich die Disciplin des Eherechts dar. Dabei sind folgende Punkte zu unterscheiden.

I. Von dem Recht Ehehindernisse zu setzen. Dieses steht nach den verschiedenen Beziehungen einestheils der Kirche, anderntheils der Staatsgewalt zu.

a) Indem das Institut der Ehe durch die Aussprüche Christi und der Apostel für die Christen nach seinem vollen sittlichen Inhalt offenbart und zu einem Stande der Heiligung erhoben worden ist, so fiel der Kirche wesentlich und von selbst auch die Aufgabe zu, die Bedingungen festzustellen, unter welchen, nach jenem Gesichtspunkte gemessen, die Ehe eine erlaubte, eine strafbare, oder selbst eine für die Kirche ganz nichtige Verbindung seyn soll. Möglich ist dabei allerdings, daß ihre Bestimmungen mit den nationalen Sitten und den darauf gegründeten bürgerlichen Gesetzen in Widerspruch gerathen. Allein dieses kann die Kirche nicht irre machen, indem ihre Aufgabe eben darin besteht, von der Zeitlichkeit unabhängig die Ordnung der Ehe auf ihre ursprüngliche Reinheit zurückzuführen und vor neuen Ausartungen zu bewahren. Das Recht aufschiebende oder trennende Hindernisse innerhalb ihrer Sphäre zu statuiren, ist daher von der Aufgabe der Kirche unzertrennlich. Sie hat dasselbe auch von den ältesten Zeiten an, wie die ganze Geschichte der Ehegesetzgebung zeigt, durch die That selbst geltend gemacht, und das Concilium von Trient hat es durch einen feierlichen Canon bekräftigt (Sess. XXIV. cap. 3. 4. de ref). Luther hat zwar der Kirche das Recht, vernichtende Ehehindernisse zu setzen, abgesprochen und den Landesherrn beigelegt. Dasselbe that in Frankreich der Gallicaner Launoi (1674), und nach ihm andere der Staatsgewalt sich acommodirende Schriftsteller. Allein ihre Argumentation laborirt an der Unfähigkeit, die Sphäre der geistlichen und weltlichen Gewalt gehörig auseinander zu halten; und ihre Behauptung, daß wo die Kirche bisher trennende Hindernisse statuirt oder sich das Recht dazu vindicirt habe, habe sie in stillschweigender Bevollmächtigung des weltlichen Armes gehandelt, ist willkürlich und unerweislich. So viel ist allerdings richtig, daß das Benehmen der Staatsgewalt gegen die Kirche hier ein verschiedenes seyn kann. Wo der Staat

ein christlicher seyn will und soll, muß es für die weltliche Obrigkeit eine Angelegenheit seyn, die Kirche in der Handhabung jenes schweren Berufes zu unterstützen, und daher keine Verbindung zu erlauben, welche die Kirche wegen eines von ihr statuirten wesentlichen Hindernisses verbietet. Wo sich hingegen die Staatsgewalt gegen die Kirche gleichgültig verhalten will, ist diese zwar bei der Handhabung der Ehehindernisse, wie unter den Heiden, bloß an das Gewissen ihrer Mitglieder und an geistliche Strafmittel angewiesen. Doch muß ihr die Staatsgewalt darin völlige Freiheit lassen, und es wäre den Grundsätzen der natürlichen Religionsfreiheit schlechthin zuwider, wenn die Kirche gezwungen werden sollte, eine nach den kirchlichen Prinzipien ungültige Verbindung, darum weil sie nach den Staatsgesetzen zulässig ist, auch vor ihrem Forum als eine Ehe anzuerkennen und zu bestätigen, zum Beispiel in Preußen die Verbindung eines Katholiken mit einer geschiedenen Protestantin.

b) Durch jenes der Kirche vindicirte Recht wird aber keineswegs der Staatsgewalt die Befugniß geschmälert, innerhalb ihrer Sphäre auf den Grund politischer und religiöser Bedenklichkeiten ebenfalls Ehehindernisse aufzustellen. Hierauf beruht das in den Landesgesetzen in der That häufig vorkommende Verbot der Ehe ohne Consens des Vormundes, der Militäroberen oder des Gutsherrn, der Ehe ganz armer Individuen, der Inländer mit Ausländern. Ja die Staatsgewalt kann nicht gehindert werden, die Verletzung ihrer Vorschriften selbst mit der Strafe der bürgerlichen Nichtigkeit der Ehe zu bedrohen. Wo solche bürgerliche Eheverbote bestehen, ist die Kirche verbunden und gerne bereit auch ihrerseits die Staatsgewalt dabei zu unterstützen, und ihren Geistlichen die Mitwirkung zu einer solchen Ehe zu untersagen. Wenn aber demohngeachtet eine solche Ehe zu Stande gekommen ist, so kann die Kirche dieselbe nicht auch kirchlich für nichtig erklären, weil die Gültigkeit der Ehe als einer sacramentalen Verbindung nicht von einem rein politischen Verbot abhängen kann. Allerdings ist das Verhältniß, daß eine Verbindung kirchlich eine Ehe, bürgerlich aber es nicht ist, immer eine Inconvenienz; daher sollte die bürgerliche Gesetzgebung mit der Aufstellung solcher annullirenden Hindernisse möglichst sparsam seyn.

II. Einzelne Ehehindernisse. Diese können auf verschiedene Art eingetheilt werden. Ihrer Wirkung nach sind sie, wie oben bemerkt, entweder aufschiebende oder trennende. Ihrem Grunde nach sind sie entweder öffentliche oder privatrechtliche (imped. publica vel privata), je nachdem sie auf einem Interesse der öffentlichen Disciplin, oder bloß auf Rücksichten der Privatinteressen beruhen, in welchem Falle sie durch den ausdrücklichen oder stillschweigenden Verzicht des Betheiligten gehoben werden. Endlich in Beziehung auf die Personen, wofür sie wirken, sind sie entweder absolute oder relative, je nachdem sie die Ehe einer Person mit jeder Andern unmöglich machen, zum Beispiel das Hinderniß aus einer bestehenden Ehe, oder bloß zwischen zwei bestimmten Individuen wirken, wie zum Beispiel das Hinderniß aus der Verwandtschaft.

A) Trennende Hindernisse.

1) Privatrechtliche. Diese sind folgende:

a) Wenn die Einwilligung zur Ehe durch Furcht oder Gewalt erzwungen, also keine wahre, sondern bloß eine äußerliche und scheinbare war. Natürlich ist aber nicht schon jede Drohung als wirkliche Gewalt zu betrachten, sondern nur eine solche, die vernünftigerweise eine gegründete große Furcht erregen konnte. Das Nähere hängt von den individuellen Verhältnissen ab.

b) Wenn bei der Eingehung der Ehe ein wesentlicher Irrthum stattfand. Sehr bestritten ist aber, welcher Irrthum hier als wesentlich anzusehen sey? Gesetzlich entschieden ist darüber nichts. Gratian in der quaest. I. der causa XXIX. erklärt als wesentlich nur den Irrthum über die Identität der Person und über den Zustand der Freiheit und Unfreiheit. Allein seine mit unhaltbaren und zum Theil selbst läppischen Gründen durchwebte Abhandlung ist bloß eine Privatansicht, die keine bindende Autorität hat. Die neuere Wissenschaft und (freilich noch nicht gleichförmige Praxis) betrachtet als wesentlich auch noch den Irrthum über andere die Person angehende wichtige Qualitäten, denen man nach den regelmäßigen, aus der Natur der Ehe gezogenen Voraussetzungen einen wesentlichen Einfluß auf den Entschluß des anderen Theils beilegen muß, namentlich eine bleibende Gemüthskrankheit, ein begangenes peinliches Verbrechen, die Schwangerschaft der Braut von einem Dritten. Und mit Recht. Denn wenn man auf das sittliche Princip der Ehe sieht, so wird dieses sogar weit weniger durch den Irrthum über den Zustand der Unfreiheit, als über eine der angeführten Thatsachen beeinträchtigt. In allen solchen Fällen, wie auch bei einer durch Gewalt erzwungenen Ehe, geht jedoch durch die nachfolgende freie Einwilligung, die auch stillschweigend in der ehlichen Beiwohnung, ja schon in dem Ablauf einer gewissen Zeit liegen kann, das Recht auf Nullität der Ehe zu klagen verloren.

c) Wenn zwar die Einwilligung zur Ehe fest erklärt, allein der wirkliche Eintritt derselben von einer Bedingung abhängig gemacht ist. Nach der heutigen Disciplin, wo die Einwilligung vor dem Pfarrer und Zeugen erklärt werden muß, wird Jenes nur höchst selten vorkommen, und es ist den Pfarrern ausdrücklich vorgeschrieben, ohne Erlaubniß der bischöflichen Behörde keinen bedingten Consens anzunehmen. Es genüge daher hier auf andere Schriftsteller, insbesondere auf Sanchez de sancto matrimonii sacramento lib. V., und auf Stapf Pastoralunterricht über die Ehe zu verweisen.

d) Das Unvermögen zur ehlichen Beiwohnung bildet für den anderen Theil einen gültigen Grund, die Annullirung der Ehe zu verlangen. Jedoch muß es vor der Ehe vorhanden, dem Anderen unbekannt gewesen, und durch eine genaue ärztliche Untersuchung als unheilbar dargethan seyn. Die Ehe der Castraten ist aus sittlichen Gründen von Sixtus V. 1589 durch die Const. Cum frequenter schlechthin verboten und für nichtig erklärt worden.

e) Die gewaltsame Entführung bildete in der älteren Zeit ein öffentliches Hinderniß. Im Mittelalter milderte man dieses aber, und nach der Vorschrift des Conciliums von Trient (Sess. XXIV. cap. 6. de ref. matrim.) soll nur, so lange die Entführte sich in der Gewalt des Entführers befindet, unter ihnen keine möglich Ehe seyn, wohl aber dann, wenn sie von ihm getrennt, an einem freien sichern Ort ihre Einwilligung erklärt.

2) Trennende öffentliche Hindernisse. Diese lassen sich auf folgende Gesichtspunkte zurückführen:

a) Verschiedenheit der Religion. Da nämlich die Ehe in ihrer Vollständigkeit gedacht eine Gemeinschaft aller Lebensverhältnisse seyn soll, so muß sie gewiß auch den edelsten Theil derselben, die Religion, umfassen. Auch wird die Wirkung der Ehe, als einer Schule der Erbauung und Heiligung, nur in der christlichen Familie sichtbar. Davon kann aber augenscheinlich nicht die Rede seyn, wenn unter den Ehegatten ein völliger Gegensatz der Religion besteht. In den ersten Zeiten der Kirche ließen sich zwar die Ehen zwischen Christen und Heiden nicht vermeiden; doch wurden sie, nachdem das Christenthum mehr zur Herrschaft gelangt war, laut getadelt. Die Ehen zwischen den Provinzialen und den aufgenommenen Barbaren, deßgleichen die zwischen den Christen und Juden, wobei auch nationale Gegensätze concurrirten, wurden von den christlichen Kaisern sogar bürgerlich verpönt. Bei den Germanen wurden die Ehen zwischen Christen und Juden ebenfalls nicht geduldet, wie die Erklärungen des Conciliums von Auvergne (535) und von Toledo (633) zeigen. So bildete sich zuletzt aus dem immer mehr zur Klarheit durchdringenden christlichen Bewußtseyn eine allgemeine Observanz, wodurch die Ehen zwischen Christen und Ungläubigen für nichtig erkläct wurden. Dieses hat auch bisher das protestantische Kirchenrecht anerkannt. Doch sind in der neueren Zeit in einigen protestantischen Ländern Deutschlands die Ehen mit Juden von der Landesgesetzgebung, ohne daß die protestantische Geistlichkeit dawider Einspruch gethan hat, gestattet worden. An der Ansicht der katholischen Kirche wird natürlich durch diese Landesgesetze nichts geändert.

b) Bestehende Verpflichtungen. Da nämlich das Wesen der Ehe fordert, daß jeder mit seiner ganzen Individualität in die Verbindung eingehe: so ist es diesem Wesen widersprechend und daher nichtig, wenn einer der Ehegatten bereits feierliche Verpflichtungen übernommen hatte, die ihn ausschließlich an eine andere Bestimmung fesseln. Nach dem canonischen Recht gehören dahin folgende Fälle: 1) Vor allem eine schon bestehende Ehe. Die Monogamie ist von Gott selbst in der Einsetzung des Ehestandes als der wahre Typus dieses Verhältnisses bezeichnet (Matth. XIX. 3—9), und das Concilium von Trient hat die Behauptung, daß unter Christen gleichzeitige Polygamie zulässig und durch kein göttliches Gesetz verboten sey, mit dem Anathem belegt (Sess. XXIV. can. 2. de matrim.). Wer dieses Anathem nicht anerkennen will, möge sich gegen die Verirrungen gewisser moderner Doctrinen an den treffenden Ausspruch Hegel's halten: die Monogamie sey eines der absoluten Principien, worauf die Sittlichkeit eines Gemeinwesens beruhe. —

2) Ein feierliches Gelübde der Keuschheit, das heißt nach der jetzigen Disciplin die Aufnahme in einen religiösen Orden. Diese macht selbst eine bereits abgeschlossene Ehe nichtig, wenn dieselbe noch nicht consummirt ist. S. Ehe Nr. VI. Ist aber die Ehe ganz vollzogen, so kann der Eine nicht mehr ohne die Zustimmung des Andern das Ordensgelübde ablegen, und selbst dann dauert das Band der Ehe noch fort; daher darf derjenige, der in der Welt zurückbleibt, doch nicht wieder heirathen. — 3) Die höheren Weihen, indem dadurch der Geistliche die Verpflichtung übernimmt, sich ganz und ungetheilt dem Dienste der Kirche hinzugeben. S. Cölibat.

c) Gewisse Verbrechen. Es steht nämlich mit der sittlichen Würde und darum mit dem Wesen der Ehe im Widerspruch, wenn der Entschluß zur Ehe mit schweren verbrecherischen Absichten begleitet war, und um so mehr, wenn Verbrechen das Mittel gewesen sind, wodurch die Ehe zwischen zwei Personen zu Stande gekommen ist. Nach diesem Gesichtspunkt bilden folgende Verbrechen trennende Hindernisse. 1) Der Ehebruch, jedoch nicht unbedingt, sondern nur unter zwei erschwerenden Umständen; nämlich entweder wenn die Ehebrecher zugleich dem unschuldigen Ehegatten nach dem Leben getrachtet, oder wenn sie sich auf den Fall des Todes desselben die Ehe gelobt haben. Das römische Recht war in diesem Punkte noch strenger, indem der Ehebruch schlechthin die nachfolgende Ehe zwischen beiden Theilen nichtig machte; eben so ist es nach dem heutigen französischen Recht. Die mildere Ansicht der Kirche beruht darauf, daß sie hofft, beide Theile würden durch aufrichtige Reue und erhöhte Anstrengung zu einem guten Lebenswandel ihr Vergehen zu sühnen trachten. — 2) Die Ermordung des einen Ehegatten durch den andern macht auch ohne concurrirenden Ehebruch die Ehe mit demjenigen unmöglich, womit sich der schuldige Theil zur Ermordung des Ersteren verabredet hatte.

d) Die Verwandtschaft und die Schwägerschaft, in gewissen verbotenen Graden, vergl. diese beiden Artikel und den Artikel Incest (Blutschande).

B) Aufschiebende Hindernisse. Diese sind 1) die mangelnde Einwilligung der Eltern. Die Kirche will nämlich zwar, daß auch bei der Eingehung der Ehe die Pflichten der kindlichen Pietät und Ehrerbietung beobachtet werden, und gebietet daher den Geistlichen strenge darauf zu sehen. Wenn aber die Ehe ohne die Einwilligung der Eltern zu Stande gekommen, so wählt die Kirche unter zwei Uebeln das Kleinere, indem sie die Ehe bestehen läßt und es den Kindern zur Pflicht macht, die Eltern möglichst zu versöhnen. — 2) Ein bestehendes Verlöbniß mit einer anderen Person. S. Verlöbniß. — 3) Ein unfeierliches Gelübde der Keuschheit. — 4) Das Verbot des geistlichen Oberen bis zur Erledigung eingetretener Bedenklichkeiten die Ehe abzuschließen. — 5) Während der geschlossenen Zeiten (Advent- und Fastenzeit) ist nicht jede Eingehung einer Ehe, sondern nur die sollenne Celebrirung derselben verboten.

III. Wirkungen der Ehehindernisse. Aus jedem gesetzlichen Hinderniß entspringt das Recht, wider die Abschließung der Ehe Einspruch

zu erheben. Bei Privathindernissen steht dieses jedoch nur dem verletzten Theile zu; öffentliche Hindernisse muß aber der Pfarrer von Amtswegen berücksichtigen, und selbst jeder Dritte ist sie anzuzeigen verpflichtet, worauf dann, wenn die Anzeige nur einigermaßen glaubwürdig und bescheinigt ist, die Abschließung der Ehe einstweilen ausgesetzt werden muß. Trennende Hindernisse haben außerdem die Wirkung, daß daraus selbst auf die Annullirung der Ehe geklagt werden kann. Zu dieser Klage sind, wenn das Hinderniß ein öffentliches ist, nicht bloß die Ehegatten selbst, sondern auch jeder Dritte sowohl berechtigt als verpflichtet, insbesondere aber die geistliche Obrigkeit, sobald die Existenz des Hindernisses zu ihrer Kenntniß gelangt. Die Untersuchung muß vor dem geistlichen Gericht mit der größten Umsicht geführt, namentlich über den Nullitätsgrund ein sehr bestimmter und vollständiger Beweis geliefert werden. Unzuläßig ist die Eidesdelation an die Ehegatten, weil darin ein Transact liegt; eben so ist das Geständniß derselben nur mit großer Vorsicht zu benutzen, weil dieses ein fingirtes seyn kann, um zur Auflösung der Ehe zu gelangen. Ueberhaupt ist im Zweifel eher für als wider die Ehe zu erkennen. Besondere sehr zweckmäßige Bestimmungen hat über das zu beobachtende Verfahren Benedict XIV. in der Const. Dei miseratione vom 3. Nov. 1741 erlassen. Danach sollen Nullitätsklagen nur vor dem Bischof oder dem Synodalgericht verhandelt, und es soll in jeder Diöcese ein vereideter Defensor angestellt werden, der vor dem Gericht in dem vorkommenden Fall für die Gültigkeit der Ehe zu streiten, und wenn gegen dieselbe erkannt worden, von Amtswegen an das höhere Gericht zu appelliren und die Ehe zu vertreten hat. Ist so die Nichtigkeit auch in der oberen Instanz ausgesprochen, so liegt in dieser Entscheidung, daß die Ehe von Anfang an keine Ehe war, sondern nur dem Scheine nach als eine solche bestand; sie wird daher durch das Urtheil, wenn nicht Dispensation eintritt, rückwärts mit allen ihren Wirkungen aufgehoben. S. Ehe Nr. VI. Das Urtheil geht aber, weil es sich hier nicht um eine Privatsache handelt, nie in Rechtskraft über, und kann daher eines Irrthums wegen immer wieder aufgehoben werden. Geschieht dieses, so tritt, wenn die Ehegatten sich inzwischen wieder verheirathet haben, der mißliche Fall ein, daß diese, ihre zweite Ehe annullirt werden muß. Doch genießt sie in jedem Falle die Wirkungen einer putativen Ehe. S. Ehe Nr. VI.

IV. Von der Dispensation wegen Ehehindernisse. Diese beruht auf denselben Grundsätzen, die von den Dispensationen überhaupt gelten. S. Dispensation. Nach der bestehenden Disciplin kann von trennenden Hindernissen nur vom Papste dispensirt werden; deßgleichen von dem aufschiebenden Hindernisse, welches aus dem Verlöbniß und welches aus dem unfeierlichen Gelübde der Keuschheit entspringt. Von den übrigen aufschiebenden Hindernissen zu dispensiren steht den Bischöfen als eigenes Recht zu. Doch wird ihnen auch für andere dem Papste vorbehaltene Fälle von diesem das Dispensationsrecht durch besondere Vollmachten übertragen (s. Facultäten), so daß nur die besonders wichtigen Fälle an den

päpstlichen Stuhl selbst gelangen. Das Verfahren und die betheiligten Behörden sind dann nach den Umständen verschieden. Handelt es sich um ein Hinderniß, welches nicht verheimlicht zu werden braucht, so gelangt das Gesuch durch die bischöfliche Behörde an die Datarie, und es wird dabei, um sich für die von der Kirche zu erlangende Indulgenz dankbar zu erweisen, eine dem Stande und Vermögen angemessene Summe entrichtet, die zu den Missionen und ähnlichen gemeinnützigen Zwecken verwendet wird. Man unterscheidet dabei die Taxe ex nobilibus, ex honestis personis sine infamia, ex pauperibus et miserabilibus, und gratis ex officio. Ist das Hinderniß ein geheimes, so daß die Dispensation bloß für das Gewissen nachgesucht wird, so geht das Gesuch ohne Angabe der wahren Namen durch den Beichtvater und das Ordinariat an die römische Pönitentiarie, und die Bewilligung erfolgt unentgeldlich. In beiden Fällen muß das Gesuch durch triftige Gründe unterstützt seyn. Als solche gelten die angustia loci, d. h. die geringe Aussicht zur anderweitigen Versorgung, Mangel an genügender Ausstattung, vorgerücktes Alter des Mädchens, Beilegung von Feindschaften durch die Ehe, Gefahr des Abfalls vom Glauben, besondere Verdienste um die Kirche, u. dgl. Handelt es sich um eine bereits geschlossene Ehe, so ist dieses, wenn auch nur der eine Theil im guten Glauben war, ein Umstand, der bei der Dispensation sehr berücksichtigt wird. Haben aber Beide dabei leichtsinnig oder gar absichtlich gehandelt, um dadurch die Dispensation um so sicherer zu erwirken, so soll dieses sehr strenge genommen und eigentlich gar nicht dispensirt werden. Absolut indispensabel ist das Hinderniß aus einer bestehenden consummirten Ehe, vorausgesetzt, daß diese nicht als nichtig angefochten werden kann, s. Ehe Nr. VI.; ferner das Hinderniß unter Blutsverwandten in directer Linie, und das unter Geschwistern. Ferner wird auch nie dispensirt, wenn das Hinderniß auf der Affinität ersten Grades in absteigender Linie beruht, deßgleichen nicht zwischen Christen und Nichtchristen, und wenn Ehebruch und wirkliche Tödtung des anderen Ehegatten vorhergegangen. — Mehr über diesen Gegenstand findet man in Stapf Pastoralunterricht über die Ehe, und Andreas Müller Lexikon des Kirchenrechts Theil II. Artikel Ehedispensationen. Walter.

Ehelosigkeit, s. Cölibat.

Eherecht, s. Ehe Nr. II. und Ehehindernisse.

Ehescheidung im eigentlichen Sinne ist der Fall, wo eine bisher gültig bestandene Ehe dem Bande nach wieder getrennt wird. Dadurch daß die Ehe bis dahin als gültig vorausgesetzt und erst von jetzt an wieder aufgehoben wird, unterscheidet sich die Ehescheidung von der Nichtigkeitserklärung, indem bei dieser ausgesprochen wird, daß die Verbindung von Anfang an keine Ehe, und nur aus Irrthum als eine solche angesehen worden war. Nach dem katholischen Kirchenrecht ist eine Scheidung dem Bande nach schlechthin für unzulässig erklärt, und dadurch das im idealen Wesen der Ehe begründete Princip zum absoluten Rechtsprincip innerhalb der Sphäre der Kirche erhoben. S. Ehe Nr. VI. Ob die bürgerliche

Gesetzgebung diesen Grundsatz auch innerhalb ihrer Sphäre anerkenne und unterstütze, macht für die katholische Kirche keinen Unterschied. Sie erklärt die Ehescheidung, wenn auch das bürgerliche Recht dieselbe erlaubt, für ein Vergehen gegen Gottes Wort und für eine schwere Sünde, und muß es dem Gewissen überlassen, ob es mehr auf dem vom Erlöser vorgezeichneten Wege der Selbstbeherrschung und des Heiles, oder in der Verlockung und Freiheit des Fleisches, wie die Welt sie darbietet, seine Beruhigung finden werde. — Mit dem Verbot der Ehescheidung ist es jedoch vereinbar, daß die Kirche aus dringenden Gründen die Verpflichtung zum gemeinschaftlichen Zusammenleben und zum ehelichen Umgang erlasse. Man nennt dieses eine Scheidung von Tisch und Bett. Diese kann von dem geistlichen Gericht als eine nur zeitige und vorübergehende, oder als eine lebenslängliche ausgesprochen werden. Eine zeitige Sonderung ist in mehreren Fällen zugelassen, namentlich bei lebensgefährlichen Nachstellungen, groben Mißhandlungen, Verführung zu schlechten Handlungen oder zum Abfall vom wahren Glauben. Eine ekelhafte und ansteckende Krankheit ist aber dazu nicht hinreichend, vielmehr soll sich grade dann der treue eheliche Beistand bewähren. Eine lebenslängliche Sonderung kann nach den Worten Christi (Matth. XIX. 2.—10). nur wegen Ehebruch des anderen Theils gewährt werden, und zwar wird dieses Vergehen gegen den Mann mit gleicher Strenge behandelt wie gegen die Frau; s. Ehebruch. Zum Beweise des Ehebruches reichen stark verdächtige Thatsachen hin; auch kann dazu das Geständniß des Schuldigen benutzt werden; doch muß der Richter dabei Vorsicht anwenden, weil es fingirt seyn könnte, blos um der Pflicht des Beisammenlebens entledigt zu werden. Natürlich ist es aber kein Ehebruch, wenn die Beiwohnung durch Gewalt oder durch einen entschuldbaren Irrthum veranlaßt war, indem man zur Nachtszeit eine fremde Person für den Ehegatten hielt. Auch kann der Kläger abgewiesen werden, wenn er sich gleicher Untreue schuldig oder stark verdächtig gemacht, oder wenn er selbst den Anderen dazu verleitet, oder ihm seitdem schon einmal ausdrücklich oder stillschweigend verziehen hat, welches Letztere namentlich darin liegt, wenn er, seitdem ihm der Ehebruch bekannt geworden, mit dem schuldigen Theil wieder ehelichen Umgang gehabt hat. Die Kirche fordert selbst im Geiste der Liebe zur Verzeihung auf; daher muß auch jedem Ehescheidungsproceß der Versuch zur Sühne durch den geeigneten Seelsorger vorhergehen. Die Wirkung der Sonderung besteht im Allgemeinen darin, daß für den unschuldigen Theil die Verpflichtung zum gemeinschaftlichen Leben und zum ehelichen Umgang aufhört; die Verpflichtung des Anderen dauert aber fort; daher ist der Unschuldige jederzeit befugt, auf Herstellung des gemeinschaftlichen Lebens anzutragen. An den übrigen aus dem Bande der Ehe fließenden Verpflichtungen ändert die Sonderung nichts; daher muß der Unschuldige den Schuldigen doch nöthigenfalls alimentiren; auch muß er gegen denselben fortwährend die eheliche Treue beobachten, und wenn er selbst einen Ehebruch begeht, so kann jener nun gegen ihn auf Herstellung der Gemeinschaft antragen. Eigenthümliche

Schwierigkeiten können entstehen, wenn zwei Ehegatten statt der kirchlichen Absonderung leichtsinnig die von ihrem bürgerlichen Recht gestattete völlige Ehescheidung nachgesucht haben, und sich später wieder vereinigen wollen. Denn nach dem bürgerlichen Recht ist dann eine neue Trauung nöthig; nach dem Kirchenrecht aber ist eine solche nicht einmal möglich. Umgekehrt gestattet das französische Recht nach einer Scheidung aus gegenseitiger Uebereinkunft eine Herstellung der Ehe gar nicht, so daß, wenn die Geschiedenen, um sich mit der Kirche wieder auszusöhnen, ihre Gemeinschaft herstellen, diese bürgerlich nur ein Concubinat ist. Dieses zeigt, wie mißlich es ist, wenn der bürgerliche Gesetzgeber in diesem Punkte, wo das Gewissensrecht so mächtig ins Leben eingreift, das Kirchenrecht ignoriren will.

Bei den Protestanten wurde zwar die katholische Lehre von der unbedingten Unauflösbarkeit des Ehebandes für irrig erklärt, doch aber die erlaubte Scheidung anfangs nur auf wenige Fälle beschränkt. Diese wurden aber mit der Zeit analog erweitert und durch eine laxe Praxis bedeutend vermehrt. Etwas Allgemeines läßt sich darüber nicht mehr sagen, sondern das Nähere hängt von den Gesetzen eines jeden Landes ab. Erfreulich ist es zu bemerken, daß die Gesetzgebung jetzt doch zu etwas strengeren Principien zurückzukehren bemüht ist. Bei der Scheidung einer gemischten Ehe erfordert es die Parität der Confessionen und die natürliche Billigkeit, daß dabei auf das Religionsrecht des unschuldigen Theils Rücksicht genommen werde. Wenn daher der protestantische Ehegatte der schuldige Theil ist, so kann die gegen ihn ausgesprochene Trennung nicht eine volle Ehescheidung seyn, weil sonst dem Unschuldigen das Recht auf Herstellung des gemeinschaftlichen Lebens geschmälert würde. Walter.

Ehre sey Gott u. s. w., s. Doxologie.

Ehren-Canonici, s. Stift.

Ehrfurchtsbezeigung gegen Gott, gegen Heilige, gegen den Papst, s. Adoration.

Ehrfurchtsbezeigung gegen Kirchen und heilige Oerter. Die Kirchen, Capellen, Altäre waren als heilige und geweihte Orte schon von den frühern christlichen Kaisern in besondern Schutz genommen worden durch Gesetze, welche gegen die ausgesprochen wurden, welche Frevel dagegen verübten. Aber es gab auch frühzeitig eine Menge Verbote, die heiligen Oerter irgendwie zu profaniren: dieselben durften weder verkauft noch verpfändet, weder besteuert noch zu andern als gottesdienstlichen Zwecken verwendet werden. Außer den allgemeinen Verboten, wonach eine Verachtung oder Geringschätzung der heiligen Oerter untersagt war, gab es auch specielle Verordnungen, wodurch gewisse Ehrfurchtsbezeigungen befohlen waren. Dazu gehörten vorzüglich folgende: 1) Das Waschen der Hände vor dem Eintritt in die Kirche. Es war zu diesem Behufe beim Eingange eine Cisterne oder ein Becken mit Wasser angebracht. 2) Das Ablegen des Oberkleides und das Ausziehen der Schuhe, ein jüdischer Gebrauch, der aber nicht sehr verbreitet wurde und auch bald wieder abkam. 3) Das

Ablegen von Waffen und Zurücklassen von Allem, was auf Krieg deutete. 4) Das Küssen der Thüre und Thürschwellen, der Kirchengeräthe, des Altars. 5) Das Entblößen des Hauptes, im Gegensatz zu der jüdischen Kopfbedeckung in der Synagoge. 6) Die feierliche Kleidung, die andächtige Haltung des Körpers, die Entfernung von Geräusch, Lärm, unanständigen oder widerlichen Handlungen und Geberden. Mit der Ehrfurcht, welche man gegen die Kirchen zeigte, hängt auch zusammen, daß sie als Freistätten und Zufluchtsörter für die Verfolgten respectirt wurden. Vgl. Asylrecht.

Eichstedt, Bisthum, s. Deutschland.

Eid. Aus der sittlichen Natur des Menschen entspringt die Pflicht der Wahrhaftigkeit und Treue gegen Andere, und diese Verpflichtung sollte bei jeder Aussage und Versicherung nach ihrem vollen Inhalte vor Augen schweben. Es gehört jedoch zu den Unvollkommenheiten der menschlichen Natur, daß das Gefühl dieser Pflicht verschiedene Grade haben, und nach der Gemüthsstimmung des Schwörenden schwächer und stärker seyn kann. Da nun das Gemüth durch die lebhafte Vergegenwärtigung verehrter, besonders religiöser Gegenstände in eine feierlichere Stimmung versetzt wird, so liegt es sehr nahe, einer unter Anrufung oder Verwünschung eines solchen Gegenstandes abgelegten Betheuerung eine höhere Glaubhaftigkeit beizumessen. Auf diesen Gedanken beruht der Gebrauch des Eides, der sich bei allen bekannten Völkern auch schon im Alterthum findet. Ueberall herrscht dabei die Ahnung eines Zusammenhangs zwischen der sichtbaren mit einer überirdischen Welt; allein je unvollkommener diese bei einem Volke ist, um desto mehr werden Eide ohne Noth angewendet, oder auf unpassende Gegenstände geschworen werden. Auch mischt sich dann leicht ein allzu materieller Begriff der Verwünschung ein, als ob bloß der Gegenstand, worauf geschworen wird, gleichsam zum Unterpfand gesetzt und eventuell verflucht werde. So war es bei den Römern, wo mit der Obtestation wesentlich die Execration verbunden war, weßhalb auch der Meineid „beim Genius des Princeps" eine öffentliche Züchtigung nach sich zog. Noch materieller tritt jenes bei den alten Deutschen hervor. Auch bei den Juden war der Standpunkt für den Eid kein höherer, wie aus den häufigen Uebertretungen zur Zeit Christi gefolgert werden kann. Seine wahre Begründung erhielt aber der Eid im Christenthum durch den Glauben an Gott als den allwissenden und allgegenwärtigen Richter. Der Eid im christlichen Sinne ist demnach eine Versicherung, wobei Gott als Zeuge der Wahrheit und als Rächer wissentlicher Unwahrheit angerufen wird. Da einer solchen Anrufung das Gefühl der Ehrfurcht vor dem höchsten Wesen zum Grunde liegt, so kann dieselbe an und für sich nicht als etwas Tadelhaftes betrachtet, sondern muß vielmehr als ein feierlicher Ausdruck des Glaubens an Gott als den höchsten Richter zugelassen und geehrt werden. Eben daraus folgt aber auch, daß eine solche Anrufung nicht zu geringfügigen Zwecken mißbraucht werden soll, und nur darauf, nicht auf ein unbedingtes Verbot des Eides, bezieht sich der Ausspruch Christi

(Matth. V. 34—37., Jac. V. 12). So haben auch diesen Ausspruch die angesehensten Kirchenväter, namentlich der h. Hieronymus und Augustinus verstanden, und demgemäß die Kirche ihre Gesetzgebung eingerichtet. Sie kam auf diese Weise auch den Bedürfnissen des bürgerlichen Lebens wesentlich zu Hülfe, indem darin einerseits der Eid zur Befestigung rechtlicher Verhältnisse oder zur Erforschung der Wahrheit nicht entbehrt werden kann, andererseits aber der Eid diesen Zweck nur dann erreicht, wenn die richtige Vorstellung von Gott wirklich in den Gemüthern der Schwörenden als gegenwärtig angenommen werden kann, was aber lediglich durch die religiöse Erziehung bedingt ist. Nirgends zeigt sich also deutlicher, wie die Kirche als die Erzieherin der Christen dem Staate zur Seite stehen müsse. Dieses vorausgesetzt, sind folgende Punkte hervorzuheben:

I. Bedingungen des Eides. Diese sind die vier folgenden, welche man in den Worten judicium, libertas, veritas, justitia zusammenfaßt. 1) Der Schwörende muß die hinreichende Fähigkeit des Urtheils über die Bedeutung der anzunehmenden Handlung besitzen; er muß also ein hinreichendes Alter haben, und seiner Sinne mächtig seyn. Auf jenes Erforderniß bezieht sich auch, daß bei den gerichtlichen Eiden eine Belehrung über die Wichtigkeit des Eides vorhergehen soll. 2) Der Schwörende muß seiner inneren Freiheit auch äußerlich mächtig, also der Eid nicht durch Drohungen oder Gewalt erzwungen seyn. 3) Der Eid muß mit voller Wahrhaftigkeit geleistet werden. Die Wahrhaftigkeit ist bei dem Schwörenden regelmäßig vorauszusetzen. Eine Ausnahme muß dieses jedoch bei demjenigen leiden, der einmal des Meineides überführt worden, und dadurch an Tage gelegt hat, daß er das zu dieser Handlung erforderliche Gefühl der Wahrhaftigkeit nicht besitzt. Daher soll ein solcher nach dem canonischen Recht, welches hierin auch für das Bürgerliche das gemeine Recht ist, zum Eide nicht mehr zugelassen werden. Die Particularrechte verordnen häufig dasselbe auch noch in Ansehung anderer Personen, die sich in Verhältnissen, worin es auf besondere Treue und Wahrhaftigkeit ankommt, als unredlich bewährt haben, so zum Beispiel das preußische Landrecht bei untreuen Vormündern. In demselben Geiste hat man früher die Eide solcher Personen beschränkt, bei denen man nach ihrem religiösen Standpunkt und dem daraus fließenden Partheigefühl einen Meineid besorgte, nämlich bei Nichtchristen oder Häretikern gegen Katholiken. 4) Endlich muß der Eid aus einem rechtmäßigen Grunde, das heißt zu einem nicht bloß erlaubten, sondern auch erheblichen Zwecke geleistet werden.

II. Form des Eides. Wesentlich ist, daß derselbe unter Anrufung Gottes, nicht einer Creatur geschworen werde. Uebrigens muß aber an sich jede Formel für genügend erachtet werden, welche beweist, daß dem Schwörenden die Idee eines wahren Eides vor Augen schwebte. Da jedoch in der Bildung der Eidesformel, wenn sie dem Schwörenden überlassen ist, Willkür und Irrthümer sich einschleichen können, so sind für gerichtliche und andere officielle Eide schon vor alten Zeiten bestimmte Formeln vorgezeichnet worden, namentlich das Schwören bei Gott und den

heil. Evangelien, oder bei Gott und den Heiligen. Seit der Glaubenstrennung des sechszehnten Jahrhunderts wurde es nothwendig, für gewisse Fälle, wo beide Religionstheile zu schwören hatten, ein gemeinschaftliches Formular zu haben. Daher schrieb der Religionsfriede von 1555 §. 107 vor, beim Reichskammergericht den Eid „auf Gott und das heilig Evangelium zu stellen." Die Gesetze der einzelnen Länder haben dann das Nähere verordnet. Auf das Vorsagen und Nachsprechen einer Formel bezieht sich der alte Ausdruck: gelehrter Eid. Außer der Formel hat man für den officiellen Eid auch noch andere Feierlichkeiten eingeführt, die den Zweck haben, den Eindruck der Handlung zu verstärken und das Gefühl der Wahrhaftigkeit lebhafter anzuregen. Dazu gehört die Vorlegung oder Berührung des Evangelienbuchs oder ehemals der Kapsel mit Reliquien eines Heiligen, von welcher Berührung der Eid ein körperlicher heißt; ferner das Emporheben der Hand oder einiger Finger, oder das Legen der Hand auf die Brust, wovon der Ausdruck, leiblicher Eid, herrührt. Auf jene Förmlichkeiten bezieht sich der Unterschied zwischen dem feierlichen und einfachen Eid. Letzterer kann auch schriftlich geleistet werden, indem damit der Zweck des Eides vollkommen bestehen kann; der feierliche aber nicht, weil dann der Eindruck, den man durch die erhöhte Form bezweckt, wegfallen würde. Eine Ausnahme leidet dieses nur bei Stummen und Tauben, weil hier die Natur der Sache dazu nöthigt; auch werden in den Particularrechten häufig hohe Personen ausgenommen, aus Rücksicht auf die besondere Gewissenhaftigkeit, die man bei ihnen nach ihrer höhern Standesbildung voraussetzen kann. Die Ablegung eines Eides durch einen Bevollmächtigten hat denselben Grund gegen sich, und kommt im canonischen Recht nur beim Calumnieneid und beim Eide einer Corporation vor: in anderen Fällen ist sie daher nur mit Zustimmung des Gegners zu gestatten. Christliche Religionspartheien, die den Gebrauch des Eides ganz verwerfen, müssen sich, wenn sie nicht schwören wollen, auch die an die Unterlassung geknüpften Nachtheile gefallen lassen, wenn nicht die Landesgesetze in dieser Hinsicht für sie eine besondere Ausnahme machen. Bei nicht christlichen Religionen kommt es hinsichtlich der Zulässigkeit und Form des Eides auf die Landesgesetze an; insbesondere finden beim Judeneid manche Eigenthümlichkeiten Statt.

III. Arten des Eides. Der Eid kann nur entweder zur Bekräftigung eines geleisteten Versprechens oder zur Bestätigung der Wahrheit einer Aussage dienen. Danach unterscheidet man das juramentum promissorium und assertorium. Hinsichtlich der Wirkung des promissorischen Eides geht das canonische Recht von dem Gedanken aus, daß ein solcher Eid wegen der Heiligkeit der Handlung und der dabei geschehenen Anrufung des göttlichen Namens, gleichviel ob das Versprechen übrigens bürgerlich klagbar sey oder nicht, vorausgesetzt nur, daß die Erfüllung erlaubt und den Rechten dritter Personen nicht zuwider sey, das Gewissen bände und genau erfüllt werden müsse. Demgemäß wieß es im Mittelalter die geistlichen Gerichte an, auf die Erfüllung durch die Anwendung

geistlicher Strafen zu bestehen, ja sogar wider die weltlichen Gerichte, die wissentlich solche Eide nicht beachten würden, wegen der darin liegenden Begünstigung des Eidesbruches mit kirchlichen Censuren einzuschreiten. Ein Anderes ist natürlich die Frage, welche Wirkung die eidliche Bestätigung eines Versprechens für das bürgerliche Recht haben soll, namentlich ob ein Vertrag, der an sich nicht bürgerlich klagbar wäre, durch den zutretenden Eid klagbar gemacht werde? Das römische Recht verneinte dieses, wenige Ausnahmen abgerechnet. Im Mittelalter entschied aber Friedrich I. für die bürgerliche Klagbarkeit, verpflanzte also den Grundsatz des canonischen Rechts auch in die bürgerliche Sphäre. Durch neuere Civilgesetzbücher ist dieses aber zum Theil wieder geändert. In den Einen ist der promissorische Eid ganz mit Stillschweigen übergangen, also bürgerlich wirkungslos gemacht; so im französischen Recht. In Anderen, wie im preußischen Landrecht, ist er selbst als ein Mißbrauch bei Strafe verboten worden. Der Gesichtspunkt für das Gewissen und das Forum der Kirche hat aber dadurch nicht verändert werden können. Ist durch den Eid etwas Ungerechtes oder Unerlaubtes versprochen worden, so ist er zwar an sich schon ungültig und unverbindlich; doch soll man, um nicht in der eigenen Gewissenssache Richter zu seyn, darüber die Interpretation der Kirche einholen, und wegen des mit dem Eide begangenen Mißbrauches Buße thun. Eben so ist zur Aufhebung eines aus Zwang, Betrug oder Irrthum geleisteten Eides für das Gewissen immer die Entbindung durch die Kirche nothwendig. Die rechtmäßige Behörde dazu ist in beiden Fällen der Bischof; doch ist in besonders wichtigen oder verwickelten Fällen häufig beim Papste selbst angefragt worden. Eine besondere Anwendung des promissorischen Eides ist der zur Verpflichtung der Kirchenbeamten auf ihre canonische Treue; s. Bischof, Ordination.

Die Wirkung des assertorischen Eides besteht im Allgemeinen darin, daß dadurch eine Aussage eine besondere Bekräftigung erhält. Das Nähere ist nach dem Inhalte der Aussage verschieden. Geht dieselbe auf eine Thatsache, die der Schwörende gewiß zu wissen versichert (juramentum scientiae), so besteht die Wirkung des Eides darin, daß die ausgesagte Thatsache bis zum Beweis des Meineides als wahr angenommen werden muß. Geht dieselbe darauf, daß der Schwörende von der Thatsache nichts zu wissen beschwört (juram. ignorantiae), so ist die Wirkung eine bloß negative. In der Mitte zwischen Beiden steht der Fall, wo Einer nicht die unbedingte Wahrheit der Thatsache, sondern nur seine subjective Ueberzeugung von deren Wahrheit beschwört (juram. credulitatis). Die hauptsächliche Anwendung des assertorischen Eides fällt in die Procedur, und zwar ist von diesem gerichtlichen Eide der in Civil- und der in Criminalsachen zu unterscheiden.

A) Von dem gerichtlichen Eide in Civilsachen kann man wieder zwei Gattungen unterscheiden, den Haupteid (juram. principale) und den Nebeneid (juram. accessorium), je nachdem er sich auf das Wesentliche des Streitobjectes oder nur auf Nebenpunkte bezieht.

1) Haupteide im Processe sind drei: der aufgetragene, der auferlegte und der Schätzungseid. a) Der aufgetragene Eid (juram. delatum) besteht darin, daß der eine Theil freiwillig dem Anderen die Wahrheit oder Nichtwahrheit des Klaggegenstandes zu beschwören anträgt, also wie durch einen Transact den Streit von dessen Gewissenhaftigkeit abhängig macht. Daraus entsteht dann für den Anderen die Verpflichtung entweder zu schwören, oder den Eid dem Ersten zurückzuschieben, oder die Sache verloren zu geben. Dieser Eid war bereits im römischen Recht sehr ausgebildet. Auch das canonische Recht hat ihn anerkannt, c. 36. X. de jurejur. (2. 24), ohne jedoch darüber weiter besondere Bestimmungen zu erlassen. — b) Der auferlegte Eid (juram. necessarium) ist derjenige, den der Richter einer Parthei auferlegt, entweder um einen mehr als halb geführten Beweis zu ergänzen (juram. suppletorium), oder um bei weniger als halb geführtem Beweise den Beklagten von der Forderung ganz zu entbinden (juram. purgatorium). Dieser Eid war auch schon den Römern bekannt. Den Germanen war insbesondere der purgatorische Eid sehr geläufig. Das canonische Recht hat beide Arten anerkannt, c. 36. §. 1. X. de jurejur. (2. 24). — c) Der Schätzungseid (juram. in litem) ist derjenige, wo aus besonderen Gründen zur Strafe des Beklagten dem Kläger den Werth der Streitsache durch seinen Eid festzustellen zugestanden wird. Das römische Recht macht davon häufig Gebrauch, und daraus hat ihn das canonische Recht recipirt, c. 7. X. de his quae vi (1. 40).

2) Nebeneide können im Processe zu mancherlei Zwecken vorkommen, die theils aus dem römischen, theils aus dem canonischen Recht, theils aus der Praxis abstammen. Diese sind a) der Eid gegen Gefährde (juram. calumniae) zur Versicherung, daß man nicht zur Chicane procedire. — b) Das juram. novorum, das heißt, wenn der Appellant in der Appellationsinstanz neue Thatsachen für sich geltend machen will (s. Appellation), so muß er beschwören, daß er dieselben früher nicht gekannt habe. — c) Der Eid, der allgemein den Zeugen vor ihrer Vernehmung oder nach einer Aussage abgenommen wird. — d) Der Editionseid, den derjenige zu leisten hat, von welchem man in einem Proceß die Edition einer Urkunde verlangt, die er aber nicht zu besitzen oder nicht ohne Nachtheil ediren zu können behauptet. — e) Der Diffessionseid, wodurch der Beklagte, wogegen man eine Urkunde vorbringt, die er als unecht erklärt, diese Behauptung unter gewissen Umständen beschwören muß. — f) Der Perhorrescenzeid, wodurch man, wenn man einen Richter als verdächtig perhorrescirt, beschwört, daß dieses aus guten Gründen geschehe. — g) Der Armeneid, den derjenige zu schwören hat, der seiner Armuth wegen die Befreiung von Gerichtskosten nachsucht. — h) Der Cautionseid, wodurch Einer statt Pfänder oder Bürgen für Etwas Sicherheit leistet. — i) Der Manifestationseid als eidliche Anzeige über die Existenz von Vermögensstücken, welchen zum Beispiel die Administratoren eines fremden Vermögens bei der Ablegung der Rechnung zu leisten haben.

B) Eide in Criminalsachen. Solche sind a) der Reinigungseid, wodurch sich der Verklagte von der Anklage losschwören kann. Dieser war

nach dem germanischen Recht sehr geläufig, und jeder an sich unbescholtenen Person gestattet. Das canonische Recht benutzte denselben in beschränkender Weise so, daß, wenn der Beweis der Anklage zwar nicht geliefert aber doch etwa ein Verdacht zurückgeblieben war, zur Herstellung des guten Leumundes dem Verklagten vom Richter der Reinigungseid auferlegt werden konnte. Da aber doch auch dieses aus mehreren Gründen bedenklich ist, so ist dieser Eid in neuerer Zeit vielfach abgeschafft, oder doch nur bei minder schweren Anklagen gestattet worden. — b) Ein Erfüllungseid ist von Seiten des Anklägers ganz unstatthaft, ein Ergänzungseid des Angeklagten aber über einen nicht ganz erwiesenen Entschuldigungsgrund nach der Analogie des Reinigungseides zulässig. — c) Zeugeneide kommen wie im Civilprocesse vor. — d) Zur Sicherstellung gegen Flucht kann in den geeigneten Fällen ein Sicherungseid verlangt werden. — e) Endlich gehört hieher das Beschwören der **Urphede**, wodurch der aus der Haft entlassene Verbrecher geloben muß, nicht Rache zu nehmen, oder wenn er des Landes verwiesen wird, nicht dahin zurückzukehren. Es ist jedoch jetzt fast allgemein abgeschafft.

Die neuesten Schriften über den Eid sind: **Riegler**, der Eid in historisch-exegetisch, moralisch- und praktischer Beziehung. Augsb. 1826, **Bayer**, Betrachtungen über den Eid. Nürnb. 1829, **Göschel**, der Eid nach seinem Principe, Begriffe und Gebrauche. Berlin 1837. **Walter.**

Eimericus, s. **Eymerik.**

Einheit des Glaubens wird die Uebereinstimmung aller Kirchenglieder in denselben dogmatischen Gesinnungen und Ueberzeugungen genannt, welche Uebereinstimmung theils als gemeinsame innere Beipflichtung zu denselben Wahrheiten, theils als gleichlautendes, äußeres Bekenntniß aufzufassen ist. Es versteht sich dabei wohl von selbst, daß, wo von Einheit des Glaubens die Rede ist, die Uebereinstimmung sich nur auf dasjenige bezieht, was ein wirkliches und sicheres Object des Glaubens ist, was folglich auf göttlicher Offenbarung beruht und von der kirchlichen Autorität als Gegenstand des Glaubens vorgehalten wird; in allen übrigen Punkten ist die Uebereinstimmung in der Regel zwar wünschenswerth, ohne aber für die Förderung des Gesammtlebens gerade nothwendig zu seyn, indem durch die Mannigfaltigkeit der Ansichten und Bestrebungen manchmal starre Einförmigkeit fern gehalten und die Entwickelung befördert wird. Auf dieser Auffassung beruht der oft angerufene, aber auch beinahe ebenso oft gemißbrauchte Augustinäische Grundsatz: „Einheit im Nothwendigen, im Zweifelhaften Freiheit, Liebe in Allem." Die katholische Kirche nämlich geht von der Ueberzeugung aus, daß die Gemeinschaft des religiösen Lebens, welche Christus in der Menschheit gründen wollte (Joh. XVII. 11. 19—23), vor allem Andern auf der Gemeinschaft der religiösen Ueberzeugung beruhe (Röm. XV. 5. 6.; 2. Cor. XIII. 11), daß folglich ohne diese Grundbedingung von einer wahren Verwirklichung des göttlichen Reiches auf Erden gar nicht die Rede seyn könne. Da sich nun aber die Kirche selbst als diejenige göttliche Stiftung begreift, welche ebenso sehr

den Beruf hat das göttlich Empfangene rein zu bewahren, als die Menschheit in den vollen Besitz desselben einzuführen; so besteht sie auf der Forderung der Einheit des Glaubens, einmal um der Treue willen, welche sie den göttlichen Aufträgen schuldet, sodann um der Obliegenheiten willen, welche sie der Menschheit gegenüber auf sich genommen. Ob daher eine Lehre zu dem „nothwendig“ zu Glaubenden, oder aber zum Kreise desjenigen gehöre, was als „Zweifelhaftes“ der individuellen „Freiheit“ anheimgestellt bleiben kann, darüber hat nach dem Princip des Katholicismus nicht der Einzelne, sondern eben nur die kirchliche Autorität zu entscheiden. Ueberall folglich, wo dem Kirchengliede eine officielle Kirchenlehre entgegentritt, da tritt auch das Gesetz der Einheit des Glaubens in Geltung und das Recht der individuellen Meinung kann demselben gegenüber principiell keine Anwendung finden, ohne daß der Lebenszusammenhang mit der Kirche aufgehoben wird. Nun kann man vom Standpunkte des natürlichen Menschen aus allerdings sagen, daß nichts so individuell sey, als die religiöse Meinung und Ansicht, indem dieselbe bedingt wird von Umständen, die größtentheils nicht in der Macht des Menschen selbst liegen, als da sind Erziehung, Entwickelungsgang, Erlebnisse, geistige Anlage und Grad der Ausbildung derselben: allein die Kirche hat es nicht mit dem natürlichen, sondern mit dem erlöseten, dem durch die Gnade wiedergeborenen Menschen zu thun, und es handelt sich innerhalb ihres Kreises nicht um eine Ueberstimmung der Geister in dem, was durch ihre eigene Forschung und Arbeit ermittelt und errungen, sondern in dem, was durch die positive Offenbarung dargeboten und durch die kirchliche Autorität gewährleistet ist, und welches als das Ueberverünftige zunächst nur durch den Glauben ergriffen werden kann. So gerecht es daher von diesem Standpunkte aus erscheint, daß Alle sich für den Gebrauch derjenigen Gnadenmittel entscheiden, an welche die Offenbarung die Gewinnung des Heiles geknüpft hat, so sachgemäß ist es auch, daß sich Alle durch den Glauben diejenige Wahrheit zueignen, welche als die seligmachende dargeboten ist. Anders freilich stellt sich dieses Verhältniß, wo die Kirche als fehlbare Autorität vorausgesetzt wird: es kann hier vernünftiger Weise nur verlangt werden, daß Jeder freudig und unbedingt dasjenige als göttliche Wahrheit anerkenne, was ihm selbst nach redlicher Forschung und Prüfung als solche erschienen ist, so sehr dieß Ergebniß auch mit demjenigen im Widerspruch stehen mag, was Andere als göttlich wahr gefunden zu haben glauben. rg.

Einheit der Kirche (unitas ecclesiae). Unter diesem Ausdruck ist dreierlei zu verstehen: einmal bezeichnet man damit die Thatsache, daß Christus nur Eine Kirche als Vermittlerin des Heiles gestiftet habe, daß folglich, wer an der Erlösung durch Christus persönlichen Antheil gewinnen wolle, mit der Einen von ihm gestifteten Kirche in Lebensverbindung treten müsse — es ist dieß die Einzigkeit der Kirche Christi, woraus sich deren Ausschließlichkeit ergibt, sobald es in Frage gebracht wird, ob auch andere religiöse Innungen, außer der von Christus gestifteten Kirche, als Anstalten des Heiles zu betrachten seyen; sodann versteht man darunter

das Princip, nach welchem die Kirche als socialer Organismus constituirt ist, sofern darin das Gesetz der Einheit allseitige Vollziehung gewonnen hat, dergestalt, daß die einzelne kirchliche Gemeinde den persönlichen concreten Ausdruck ihrer Einheit in ihrem Seelsorger, der Sprengel im Bischof, die Gesammtkirche im römischen Papst, als dem Nachfolger des heiligen Petrus und dem Statthalter Gottes auf Erden besitzt; endlich begreift man darunter das ethische Lebensgesetz aller Kirchenglieder, die Einträchtigkeit im Glauben, in den Grundsätzen der sittlichen Wirksamkeit und den wesentlichen Punkten des Gottesdienstes und der kirchlichen Verfassung. Gewöhnlich wird die zweite Bedeutung des Wortes als die wichtigste in Betracht gezogen und wir besitzen darüber mehrere vortreffliche literarische Leistungen, worunter das Buch des heiligen Cyprian „über die Einheit der Kirche (de unitate ecclesiae)", Bossuets Meisterrede über denselben Gegenstand (sur l'unité de l'église) und Möhlers Erstlingswerk (die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. 2. Aufl. Tüb. 1843. — Leider ist das Verhältniß der Kirchenentwickelung zur Kirchenstiftung in dieser sonst klassischen Schrift nicht gebührend hervorgehoben), ganz besonders zu nennen sind. Die an dritter Stelle genannte Bedeutung des Ausdruckes wird gewöhnlich als practische Folgerung der zweiten behandelt. Die Ausschließlichkeit der Kirche aber in dem oben angegebenen Sinn erscheint meistens in der Form eines Corollars zu den charakterischen Kennzeichen der Kirche, indem aus dem Compler derselben hervorgeht, daß nur in der so und so geeigenschafteten Kirche und durch den Lebenszusammenhang mit ihr das Heil gewonnen werden könne. Das Nähere hierüber siehe u. d. A. Kirche. rg.

Einheit des Menschengeschlechts (dogmatisch). Mehrere der wichtigsten Dogmen haben den Satz als ausgemachte Wahrheit zu ihrer Voraussetzung, daß alle auf Erden lebenden Menschen nur Eine Gattung bilden und von Einem Menschenpaare abstammen: das Dogma von der Erbsünde, von der Erlösung durch Christus, von der Gleichheit aller Menschen vor Gott. Die Offenbarung hat jenen Satz mit aller Entschiedenheit ausgesprochen, indem sie Adam und Eva als die ersten Menschen bezeichnet (Gen. I. 26. 27, II. 5. ff., Weish. X. 1), und von ihnen den Ursprung aller auf Erden lebenden Menschen ableitet (Gen. III. 20; Luc. III. 38; Act. XVII. 26). Indem sie daher Christus als den Erlöser der Menschheit bezeichnet, nennt sie ihn den zweiten geistigen Stammvater unseres Geschlechtes im Gegensatz zu Adam, der als der leibliche Stammvater Aller auf Alle die Sünde fortgepflanzt hat (Röm. V. 12. ff.; 1. Cor. XV. 45). Es lassen sich auch auf dem Grunde des positiven kirchlichen Dogma's mehrere Gesichtspunkte feststellen, aus denen die Einheit des Menschengeschlechts zur Evidenz hervorgeht. Das Dogma bezeichnet alles geschöpfliche Daseyn als in drei Sphären besondert: die erste ist die des reinen körperlosen Geistes, welche eine Mehrheit der Ordnungen darbietet; die zweite ist jene der Natur mit den Stufen ihrer Individuationen; die dritte

ist jene des Menschen, als der lebendigen concreten Einheit von Natur und Geist. Vermöge dieser geschöpflichen Stellung repräsentirt der Mensch die höchste Stufe in der Individuation des Naturlebens und die tiefste Stufe des Geisterreiches, er kann also in seinen eigenen Individuationen nur Eine Gattung bilden. Nun ist es allerdings an sich möglich, daß Gott die Erde von verschiedenen Punkten aus durch mehrere Menschenpaare derselben Gattung bevölkerte; für die Wirklichkeit eines solchen göttlichen Rathschlusses läßt sich aber kein zureichender Grund ausfinden und die Annahme einer solchen steht in directem Widerspruche mit der Lehre und Thatsache von der allgemeinen Sündhaftigkeit der auf Erden lebenden Menschen. Diese Allgemeinheit der Sünde setzt nämlich die Gemeinschaftlichkeit der leiblichen Abstammung voraus, wenn man nicht etwa zu einem dem Dogma widerstreitenden Fatalismus oder zu der pantheistischen Auffassung der Sünde seine Zuflucht nehmen will, wodurch man begreiflicher Weise den Grund und Boden des positiven Christenthums verläßt. Eine äußerst widerliche Ironie auf seine eigenen Selbstbekenntnisse hat der moderne Liberalismus durch das Bestreben zu Tag gefördert, die alte biblische, durch die Ueberlieferung der Völker bestätigte Lehre von der Einheit des Menschengeschlechts durch die Hypothese von den verschiedenen Menschenracen als ebenso vielen Gattungen zu verdrängen; denn die Einheit der Gattung beseitigt, und die viel gepriesene Gleichheit und gleiche Berechtigung Aller hat ihre natürliche Unterlage eingebüßt und der Mensch der niederen Gattung ist von Rechtswegen der geborne Sklave desjenigen, welchem Gott eine höhere geschöpfliche Stellung angewiesen hat. So führt in der Regel jeder Abfall von den Grundsätzen des Christenthums zu practischen Folgerungen, welche auf dem Schattengebiete des Lebens der heidnischen Menschheit ihre traurige Verwirklichung gefunden haben. Die ethnographischen und naturhistorischen Bedenklichkeiten gegen die Einheit unseres Geschlechtes, hergenommen aus der Verschiedenheit der geistigen Begabung, der Sprache, der Gesittung und Lebensweise, des Körperbaues, der Schädelbildung, Hautfarbe u. drgl., sind um so geringer anzuschlagen, als andere naturhistorische Thatsachen wider sie sprechen, als sie ganz natürliche Erklärungen, die vollkommen ausreichen, zulassen und als tüchtige und competente Forscher ihre Richtigkeit dargethan haben. Man vergleiche: De l'origine de l'homme et de l'unité de l'espèce humaine, par M. Forichon et par M. Maupied. Louvain. 1844. Stammt das Menschengeschlecht von Einem Paare ab? Von Dr. Wilbrand. Gießen 1844. rg.

Einheit des Menschengeschlechts (in physischer Beziehung). So weit die Forschungen im Gebiete der Geologie und der Paläontologie dargethan haben, geben sie den Beweis, daß bei den verschiedenen Umänderungen, welche die Oberfläche unseres Erdbodens erlitten hat, der Mensch als das letzte Geschöpf höherer Organisation aus der Urzeugung (generatio aequivoca) hervorgetreten ist. Mit der Erschaffung des Menschen war aber, um uns des in der Physiologie gebräuchlichen Ausdrucks generatio aequivoca zu bedienen, der Culminationspunkt der generatio aequivoca

bei Geschöpfen thierischer Organisation erreicht, und die Fortpflanzung der vollkommner organisirten thierischen Wesen unseres Erdbodens an die geschlechtliche Zeugung geknüpft. Selbst bei Thieren der niedrigsten Organisation ist es bis auf den heutigen Tag noch Gegenstand der Controverse, ob dergleichen durch generatio aequivoca zu entstehen vermögen; ein wissenschaftlicher Streit, der wegen der Menge von Gründen und Gegengründen wohl sobald noch nicht entschieden werden dürfte, wiewohl er sich dahin zu neigen scheint, daß auch für Thiere selbst der niedrigsten Organisation die generatio aequivoca nicht mehr statuirt werden kann. Seiner körperlichen Bildung zu Folge gehört der Mensch den Geschöpfen thierischer Organisation an. Dieselben physiologischen Gesetze, nach welchen sich das Thierleben manifestirt, sind es, nach welchen auch das körperliche Leben des Menschen in allen Lebensäußerungen sich kund gibt; es ist daher auch der Rückschluß gestattet, daß das, was wir als ein Naturgesetz bei der Thierwelt erkannt haben, unter ganz gleichen Verhältnissen sich auf den Menschen anwenden läßt. Unter den Geschöpfen thierischer Organisation nimmt der Mensch die erste Stelle ein; indem bei ihm die Organe des Körpers, welche zunächst der Sitz der geistigen Thätigkeiten sind, zu einer so hohen und in sich vollendeten körperlichen Herausbildung gelangen, wie dieses bei keinem Thiere der Fall ist. Es sind dieses aber die Organe des Nervensystems, namentlich die Centralgebilde desselben, und unter diesen insbesondere das große Gehirn. Schon an Masse allein besitzt der Mensch ein größeres Gehirn als die meisten Thiere, und nur der Elephant und der Wallfisch haben ein etwas größeres Gehirn. Wenn deshalb auch der Satz, daß der Mensch das absolut größte Gehirn besitze, dieser genannten Ausnahmen wegen nicht vollständig durchzuführen ist, so ist dagegen der Satz, daß der Mensch unter der Thierwelt das relativ größte Gehirn besitze, eine unumstößliche Wahrheit. Unter den verschiedenen Partien des Gehirns ist das große Gehirn zunächst der Sitz der geistigen Thätigkeiten, und in dieser Vollendung und Ausbildung, wie dasselbe beim Menschen gefunden wird, findet es sich bei keinem einzigen Thiere. Selbst an Masse ist das große Gehirn, verglichen mit den übrigen Hirntheilen, namentlich mit dem Mittelhirn und mit dem kleinen Gehirn, bei dem Menschen absolut beträchtlicher, als bei irgend einem Thiere. Es findet in dieser Beziehung sogar ein Unterschied zwischen dem Gehirne des neugebornen Kindes und dem Gehirne des erwachsenen Menschen Statt; indem das Mittelhirn beim neugebornen Kinde noch relativ größer gefunden wird als beim Erwachsenen, nach der Geburt also noch die Herausbildung des großen Gehirns bis zu den Jahren der vollkommenen körperlichen Reife fortdauert. Mit der allmäligen vollkommneren Herausbildung des großen Gehirns offenbaren sich in den Lebensäußerungen die geistigen Thätigkeiten immer entschiedener. Bleibt das Gehirn auf einer niederen Entwickelungsstufe stehen, so erwachen die geistigen Thätigkeiten entweder nie oder doch nur unvollkommen aus ihrem Schlummerzustande. Die anatomischen Untersuchungen des Gehirns von Blödsinnigen geben hierfür hinlänglich Belege

ab. Durch die Thätigkeiten des Nervensystems charakterisirt sich vorzugsweise das thierische Leben; denn mit der höheren Potenzirung des Nervensystems geht gleichzeitig eine in sich vollendetere Ausbildung der übrigen Organe des thierischen Körpers Hand in Hand. Je höher potenzirt deshalb die Thätigkeiten des Nervensystems erscheinen, eine um so höhere Stellung nimmt auch das Geschöpf in der thierischen Welt ein. Bei höherer Potenzirung des Nervensystems in den thierischen Lebensäußerungen zeigt sich aber, um uns gleich zu den dem Menschen schon näher stehenden Wirbelthieren zu wenden, eine relativ vollkommnere Entwickelung des Gehirns. Wird nun einerseits durch die vergleichende Anatomie nachgewiesen, daß das Thierreich in dieser Beziehung eine bis zum Menschen aufwärts steigende Stufenleiter der einzelnen Thiergruppen darbietet, so weist andererseits die Entwickelungsgeschichte des menschlichen Fötus nach, daß der Mensch bis zu seiner Geburt alle die Entwickelungsstufen zu durcheilen hat, auf welchen wir die einzelnen Gruppen des Thierreichs entwickelt finden. Das Gehirn des dem Menschen am nächsten verwandten Thieres, des Orang-Utangs, verhält sich in dem relativen Verhältniß der einzelnen Theile zu einander dem Gehirne des neugeborenen Kindes beinahe gleich, bei den meisten übrigen Affen aber ist es noch unter dieser Stufe der Ausbildung zurückgeblieben. Schon in dem ersten Lächeln des Kindes in den nächsten Wochen nach seiner Geburt gibt sich die hohe Potenzirung des Nervensystems vom Menschen kund, denn bei keinem Thiere findet eine derartige Offenbarung des erwachenden Selbstbewußtseyns, die wir Lächeln bezeichnen könnten, Statt. Nur durch die hohe Entwickelung, zu der das Nervensystem des sich gestaltenden Menschen zu gelangen vermag, wird dem Menschen seine eigenthümliche Stellung angewiesen, wodurch allein er sich vor allen Geschöpfen thierischer Organisation auf das Bestimmteste auszeichnet. Durch die hohe Potenzirung des Nervensystems erwacht beim Menschen das thierische Bewußtseyn zum Bewußtseyn seiner selbst, was aber auch nur dadurch möglich ist, daß die Thätigkeiten des Nervensystems zu einer gleichen Geltung, wie die übrigen Thätigkeiten des körperlichen Lebens überhaupt gelangt sind. Bei allen Thieren vom Menschen abwärts treten, weil das Nervensystem noch nicht gleiche Geltung erlangt hat, einseitige Bildungsrichtungen in der Gestaltung der Organe hervor, und sprechen sich auch somit in den Lebensäußerungen aus; nur beim Menschen allein ist eine Harmonie in den Thätigkeitsäußerungen des thierischen Lebens vorhanden, die sich auch in der Gestaltung seines Körpers kund gibt, und ihn darum zu künstlerischen Schöpfungen so geeignet macht, Schöpfungen weit über den sogenannten Kunstinstinkt der Thiere erhaben. Zu einer Kunstfertigkeit, wie unter andern die menschliche Hand zu erwerben vermag, ist kein einziges Thier gebaut.

Es ist ein Naturgesetz, daß durch die geschlechtliche Zeugung thierischer Geschöpfe gleicher Art auch nur Wesen gleicher Art hervortreten. Hier schreibt die Natur mit unwandelbaren Typen. Es ergibt sich demnach

schon von selbst, daß es mit den bestehenden Naturgesetzen in Widerspruch steht, annehmen zu wollen, der Mensch sey als eine vollkommnere Entwickelung aus einer niederen, ihm zunächst verwandten Thierform hervorgetreten. Die Spinne spannt die Fäden ihres Netzes noch immer auf dieselbe Art aus, wie vor Tausenden von Jahren, und der Fuchs gräbt sich noch gerade so seinen Bau, wie sein Instinkt ihn dieses von Anfang an lehrte. Nur durch die Offenbarungsthätigkeiten des Selbstbewußtseyns hat die Menschheit eine zum Nutzen und Frommen der ihr angehörigen Individuen eine geistige Fortentwickelung zulassende Geschichte. Mögen wir auch noch so viel erziehen, zu einem dem Menschen ähnlichen selbstbewußten Geschöpfe vermögen wir kein Thier zu steigern; die Organisation des Thieres läßt es eben nicht zu, da die Grenzen in Bezug auf die Potenzirung des Nervensystems und die damit in Einklang stehende Entwickelung des Gehirns bei den einzelnen Thiergeschlechtern einmal unwandelbar fest gesteckt sind. Wie streng sich die Natur an bestimmte Organisationsgesetze der Schöpfung bindet, geht auch daraus hervor, daß aus der geschlechtlichen Vermischung der nächst verwandten Thiere verschiedener Art zwar Bastarde entstehen können, diese Bastarde aber fast immer unfruchtbar sind, ihr Geschlecht daher nicht fortzupflanzen vermögen. Gibt es auch einige Beispiele von wirklicher Fruchtbarkeit solcher Bastarde, so lehrt doch die Erfahrung, daß sie nie unter sich fruchtbar sind, höchstens nur mit Thieren, die zu der Art des Vaters oder zur Art der Mutter gehörten, und dann fallen die Nachkommen immer wieder nach diesen Arten aus. Meistens indessen erlöscht die Fruchtbarkeit in den Nachkommen eines Bastardes sehr bald. Wenden wir dieses in Beziehung auf Bastarderzeugung bestehende Naturgesetz auf den Menschen an, so ist es einer der schlagendsten Beweise für die Einheit des Menschengeschlechts. Einer der unsterblichen Heroen unter den Forschern im Gesammtgebiete der Naturwissenschaften, Alexander von Humboldt, spricht sich (Kosmos Bd. I. S. 379 u. fg.) folgendermaßen aus: „So lange man nur bei den Extremen in der Variation der Farbe und der Gestaltung verweilte, und sich der Lebhaftigkeit der ersten sinnlichen Eindrücke hingab, konnte man allerdings geneigt werden, die Racen nicht als bloße Abarten, sondern als ursprünglich verschiedene Menschenstämme zu betrachten. Die Festigkeit gewisser Typen mitten unter der feindlichsten Einwirkung äußerer, besonders klimatischer Potenzen schien eine solche Annahme zu begünstigen, so kurz auch die Zeiträume sind, aus denen historische Kunde zu uns gelangt ist. Kräftiger aber sprechen, auch meiner Ansicht nach, für die Einheit des Menschengeschlechts die vielen Mittelstufen der Hautfarbe und des Schädelbaues, welche die raschen Fortschritte der Länderkenntniß uns in neueren Zeiten dargeboten haben, die Analogie der Abartung in andern wilden und zahmen Thierklassen, die sicheren Erfahrungen, welche über die Grenzen fruchtbarer Bastarderzeugung haben gesammelt werden können. Der größere Theil der Contraste, die man ehemals hatte zu finden geglaubt, ist durch die fleißige Arbeit

Tiedemann's über das Hirn der Neger und der Europäer, durch die anatomischen Untersuchungen Vrolik's und Weber's über die Gestalt des Beckens hinweggeräumt. Wenn man die dunkelfarbigen afrikanischen Nationen, über die Prichard's gründliches Werk so viel Licht verbreitet hat, in ihrer Allgemeinheit umfaßt, und sie dazu noch mit den Stämmen des südindischen und westaustralischen Archipels, mit den Papuas und Alfourous (Haraforen, Endamenen) vergleicht, so sieht man deutlich, daß schwarze Hautfarbe, wolliges Haar und negerartige Gesichtszüge keineswegs immer mit einander verbunden sind. So lange den westlichen Völkern nur ein kleiner Theil der Erde aufgeschlossen war, mußten einseitige Ansichten sich bilden. Sonnenhitze der Tropenwelt und schwarze Hautfarbe schienen unzertrennlich. Die Geschlechter der Thiere und Pflanzen, sagt einer der größten Anatomen unseres Zeitalters, Johannes Müller, in seiner alles umfassenden Physiologie des Menschen, verändern sich während ihrer Ausbreitung über die Oberfläche der Erde innerhalb der den Arten und Gattungen vorgeschriebenen Grenzen. Sie pflanzen sich als Typen der Variation der Arten organisch fort. Aus dem Zusammenwirken verschiedener, sowohl innerer als äußerer, im Einzelnen nicht nachweisbarer Bedingungen, sind die gegenwärtigen Racen der Thiere hervorgegangen, von welchen sich die auffallendsten Abarten bei denen finden, die der ausgedehntesten Verbreitung auf der Erde fähig sind. Die Menschenracen sind Formen einer einzigen Art, welche sich fruchtbar paaren und durch Zeugung fortpflanzen; sie sind nicht Arten eines Genus: wären sie das letztere, so würden ihre Bastarde unter sich unfruchtbar seyn."

Es ist ein Erfahrungssatz, daß nicht allein eine fruchtbare Vermischung der Individuen verschiedener Menschenracen Statt findet, sondern daß sogar die Fruchtbarkeit hierdurch erhöht wird. Die entstandenen Mischlinge pflanzen sich sowohl untereinander, als auch mit Individuen anderer Racen fruchtbar fort, so daß aus den verschiedenen Durchkreuzungen der Racen die verschiedenartigsten Nüancirungen hervortreten. In dieser Beziehung verhalten sich die Racen der Menschen zu einander, wie die verschiedenen Racen ein und derselben Thierart. Vergleichen wir die verschiedenen Thierracen einer und derselben Art mit einander, so bieten sie, z. B. bei unseren Hausthieren, in Bezug auf die äußeren Merkmale der Racen größere Verschiedenheiten dar, als dieses bei den verschiedenen Racen des Menschen der Fall ist. Die äußeren Unterscheidungszeichen, welche man in der Naturgeschichte als Hauptmerkmale des Unterschieds der Racen anzugeben pflegt, gehen nicht bloß bei einzelnen menschlichen Individuen, die doch thatsächlich Nachkommen von Eltern einer bestimmten Race sind, sondern auch bei ganzen Volksstämmen so sehr ineinander über, daß sie gerade in diesen Uebergangsformen nicht mehr als entschieden anzuerkennen sind. Innere auf Bau und Entwickelung des Gehirns als constant sich ergebende Unterschiede der Racen gibt es aber keine, und somit ist also das wesentlichste Organisationsmerkmal, wodurch sich der

Mensch vor allen seinen Mitgeschöpfen thierischer Organisation auszeichnet, trotz der Verschiedenheit der äußeren Form, wie sie in den Racen hervorzutreten pflegt, doch immer dasselbe.

Es läßt sich freilich nicht in Abrede stellen, daß in Beziehung auf Geisteskultur ein Unterschied unter den Racen stattfindet. Hier aber gewahren wir im Großen dasselbe Verhältniß, was im Kleinen in jeder Familie sich uns darbietet. So wenig wie die Kinder eines Elternpaares äußerlich einander vollständig gleichen, eben so wenig ist dieses auch der Fall in Bezug auf Talente und sonstige geistige Vorzüge. Was sorgfältige Pflege und vorsichtiges Anregen der schlummernden Geisteskräfte selbst bei Blödsinnigen vermag, davon geben uns die Erziehungsanstalten der Kretinen in der Schweiz ein glänzendes Zeugniß. Wie nachhaltig aber eine fortgesetzte Pflege der dem Menschen verliehenen Geisteskräfte in den kommenden Generationen veredelnd selbst auf die äußere Form einwirkt, davon berichtet ein ärztlicher Forscher (Ethnographischer Blick auf Brasilien, mitgetheilt von Dr. Lallement, Fremdenarzt am Stadthospitale der Misericordia in Rio de Janeiro; — Kasper's Wochenschrift der Heilkunde, Berlin 1844, Nro. 48.) mit folgenden Worten: „Der Einfluß dieses Cultursystems ist höchst merkwürdig. Die Gesichtszüge, die Körperhaltung des eingeführten wilden Afrikaners wird edler, intelligenter, seine Muskeln geübter, sein erwachender Geist drückt sich im Auge lebhaft aus. Noch mehr äußert sich bei dem eingebornen Neger der Einfluß des Lebens unter der weißen Race; die schwarzen Eltern solcher eingebornen Neger sind schon an sich cultivirt, und geben so den Kindern bei der Geburt schon eine Art Cultur mit, die sich absolut nicht verläugnen, absolut nicht unterdrücken läßt. Körper, Gesicht und selbst der Schädel strebt von Generation zu Generation nach kaukasischem Ausdruck, nach kaukasischer Form, trotz der schwarzen Farbe und der wolligen Haare."

Daß auf die Farbe der Haut und die Beschaffenheit des Haares, Lebensweise und klimatische Einflüsse allein schon modificirend einwirken, beweist die Erfahrung nicht bloß bei unseren Hausthieren, sondern auch beim Menschen. Die in Westindien geborenen Kinder europäischer Eltern besitzen eine weit dunklere Hautfarbe als ihre in Europa geborenen Geschwister, und kehren die Eltern wieder nach Europa zurück, so unterscheiden sie sich ebenso auch von den später wieder in Europa geborenen. Ohnedieß pflegt bei den Abkömmlingen der Weißen in den Tropenländern Amerika's eine bräunliche Schattirung der Haut und eine dunklere Färbung des Haares in den kommenden Generationen immer entschiedener hervorzutreten. Die Nachkommen der Neger werden in kälteren Klimaten nie so schwarz, wie in der heißen Zone Afrikas. Liefern uns somit die Erfahrungen weniger Menschenalter schon den Beweis, welche Modificationen durch äußere Einflüsse und innere Geisteskultur bei dem Menschen in Bezug auf die Unterscheidungsmerkmale der Racen eintreten, so ergibt sich auch vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus die Möglichkeit, daß die verschiedenen Racen des Menschen aus einer Urform hervorgegangen

sind, da das Menschengeschlecht schon mehrere Jahrtausende existirt, und der jetzt so großartig sich gestaltende, auf die Geisteskultur so entschieden günstig einwirkende Verkehr früher nicht bestand. Welche der verschiedenen Racen der Urform noch am nächsten verwandt seyn dürfte, ist vom naturhistorischen Standpunkte schwer zu entscheiden, doch sprechen unsere bis jetzt gesammelten Erfahrungen dafür, die Stämme der sogenannten kaukasischen Race als solche anzunehmen. Die Form des Schädels der Individuen kaukasischer Race steht so ziemlich in der Mitte zwischen den als Extreme zu betrachtenden Schädelformen von Individuen anderer Menschenracen. Wo aber höhere Geisteskultur bei einem Menschenstamme herrschend ist, nährt sich der Schädelbau mehr der Form, welche man als Typus der kaukasischen Race zu bezeichnen pflegt. Uebt aber den vorhandenen Erfahrungen zu Folge eine von Generation zu Generation fortgesetzte Geisteskultur einen unverkennbaren Einfluß auf die Form des Schädels aus, so muß auch das umgekehrte Verhalten eintreten, und wenn eine Vernachlässigung der Geisteskultur und ein Herabsinken des Menschen von einem höheren geistigen Standpunkte bei einem Volksstamme stattfindet, dieses von Geschlecht zu Geschlecht immer bestimmter in einer modificirten Schädelform sich ausprägen. Hiermit ist denn auch das Problem gelöst, woher diese verschiedenen Formen des Schädels bei den verschiedenen Menschenracen, und der Grund gefunden, warum wir ganze Menschenstämme mitunter auf einer nur etwas über dem Thiere erhabenen Stufe der Kultur erblicken. Mit dem physiologischen Erfahrungssatze, daß einseitige Beschäftigungsweise oder bestehende Gewohnheit, wenn sie von Generation zu Generation Statt findet, modificirend auf die äußere Form einwirkt, steht dieses im vollsten Einklange. Blicken wir auf die geographische Verbreitung der einzelnen Thierarten, so finden wir sie wild nur in bestimmten Strichen unserer Erde, und doch ist es ein Erfahrungssatz, daß sie in andere Gebiete der Erde gebracht nicht allein recht gut existiren, sondern sich auch bis ins Ungeheuere vermehren können. Unsere verschiedenen Hausthiere sind hierfür die besten Belege. Allein nicht bloß bei den Thieren, auch bei den Pflanzen findet dieses Statt, und an ihren Eigenthümlichkeiten ist ein gewandter Naturforscher im Stande mitunter augenblicklich zu erkennen, ob sie aus diesem oder jenem Lande ursprünglich herstammen. Gehen wir mit dieser Thatsache auf die Zeit der noch bestehenden Generatio aequivoca zurück, so spricht sie dafür, daß zu dieser Zeit in jedem Lande Geschöpfe besonderer Art hervortraten. Auf den Menschen angewendet, läßt sich daher auch vom naturwissenschaftlichen Standpunkte aus die Behauptung rechtfertigen, daß eine bestimmte Stelle unseres Erdbodens vorhanden war, welche als Wiege des Menschengeschlechts angesehen werden muß. Ob dieselbe noch vorhanden oder durch stattgefundene Umänderungen der Erdoberfläche für uns unerreichbar geworden ist, ist für die Wahrheit der Behauptung gleichgültig. Gerade die Thatsache, daß Menschen, Thiere und Pflanzen aus ihrem ursprünglichen Fundorte in ein anderes Land versetzt, nicht allein existiren, sondern

sich auch vermehren und in den kommenden Generationen zu modificiren pflegen, läßt auch vom naturwissenschaftlichen Standpunkte die Möglichkeit zu, daß das Menschengeschlecht von einem einzigen Elternpaare ursprünglich abstammt. Blättern wir demnach im Buche der Natur, so finden wir keine einzige Stelle, die den historischen Ueberlieferungen, welche fast jedes Volk der Erde bewahrt, auch nur im entferntesten widerspricht. Jul. Wilbrand.

Einkünfte der Kleriker und der Kirche. In den ersten christlichen Jahrhunderten wurden die Kirchenbeamten und Kirchendiener, von denen man schon frühzeitig verlangte, daß sie sich nicht mit weltlichen Geschäften abgeben sollten, von den freiwilligen Gaben der Gläubigen (vgl. d. Art. Oblationen) unterhalten; dazu kam bald das Opfer der Erstlinge (vgl. d. Art. Primitien), welche nach der mosaischen Anordnung der Geistlichkeit gehörten. Die apostolischen Constitutionen bestimmen ausdrücklich, daß alle Erstlinge von Früchten und Zuchtthieren Gott dargebracht werden sollten. Reichten diese Einnahmen nicht hin, so wurden Collecten veranstaltet, die gewöhnlich sehr ergiebig ausfielen; so brachte unter Papst Cornelius um die Mitte des 3. Jahrhunderts eine Collecte nicht nur für den Klerus viel ein, sondern es blieb auch ein Ueberschuß, wovon viele Hunderte von Armen monatelang unterhalten wurden. Gewöhnlich wurden alle Einkünfte in vier gleiche Theile gesondert; den einen erhielt der Bischof, den andern die Kleriker, den dritten die Armen, der vierte war für die Kirchenfabrik und Unterhaltung des Gottesdienstes bestimmt. Noch wichtiger wurden die Zehnten (vgl. d. Art.), die seit dem 3. und 4. Jahrhunderte an die Kirche entrichtet zu werden gewöhnlich ward. Vgl. Ziegler, über die Einkünfte des Klerus in den ersten drei Jahrh., in Henke, Magazin f. Rel. Bd. IV. S. 1—69. Zu diesen angeordneten allgemeinen Spenden kamen Schenkungen einzelner bemittelter oder reicher Personen an die Kirche oder deren Diener. Als aber Kaiser Constantinus I. das Christenthum zur Staatsreligion im römischen Reiche erhob, kamen die Schenkungen im Großen. Er machte nicht nur den Kirchen in einzelnen Provinzen zur Bestreitung ihrer Bedürfnisse große Geldschenkungen, sondern er setzte auch einen Theil der Staatseinkünfte zum Unterhalt der Kirche aus und gab ein Gesetz, wodurch die Kirche berechtigt war, Legate und Vermächtnisse jeder Art anzunehmen, wodurch ihr in kurzer Zeit sehr große Reichthümer zugeführt wurden. Doch ist die Schenkung Roms und Italiens an Papst Sylvester (Donatio Constantini Magni), die ihm zugeschrieben wurde, eine unterschobene, vgl. Sylvester I. Mehrere Kaiser, die Constantin dem Großen nachfolgten, wendeten der Kirche ganz besonders ihre Gunst zu: sie schenkten ihr die eingezogenen Güter der heidnischen Tempel und der Häretiker. Bald wurde allgemein die gesetzliche Abgabe des Zehnten an die Geistlichkeit eingeführt, die Karolinger nahmen von dieser Abgabe nicht einmal die Domänen aus, indem dem Klerus selbst Steuerfreiheit zugestanden wurde. Besonders sehr reich ward frühzeitig die römische Kirche, die fast in allen Provinzen des Abendlandes bedeutende

Besitzungen hatte: durch die Karolinger wurde das Patrimonium Sct. Petri (vgl. d. Art.) noch durch ansehnliche Länderbezirke in Mittelitalien vermehrt (vgl. Kirchenstaat), wodurch dem Oberhaupte der Kirche eine unabhängige Stellung gesichert war. Mit der Entstehung der Lehensmonarchien im Abendlande kamen die Bischöfe als Vasallen des Kaisers und der Könige in den Rang der Reichsfürsten und großen Kronvasallen mit mancherlei Rechten und Einkünften. Es läßt sich nicht läugnen, daß durch manche Anordnungen im dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderte der römische Stuhl seine Einkünfte über Gebühr zu vermehren suchte, namentlich durch das Reservations- und Provisionsrecht, durch Dispensen, Pönitentiarien, Ablaßertheilungen, Annaten rc. Auch wurden die Stolgebühren (vgl. d. A.), die in der alten Kirche ganz unbekannt waren (die Einkünfte der Geistlichen für besondere Mühewaltungen, Sporteln genannt, dürfen nicht mit den Stolgebühren verwechselt werden. Alle heilige Handlungen mußten unentgeldlich administrirt werden) immer allgemeiner und drückender. Die Regulirung und Fixirung der Besoldung der Geistlichkeit fällt erst in die späteren, ja zum Theil in die neueren Zeiten. =

Einleitung in die heil. Schriften des A. und N. T. heißt nach dem Sprachgebrauch der neueren Zeit jene Disciplin, welche von den zum Verständniß erforderlichen Vorkenntnissen dasjenige behandelt, was die geschichtlichen Verhältnisse dieser Bücher überhaupt und untereinander, ihre Sprache, Schrift, ihr Ansehen, ihre Textesbeschaffenheit, dann ihren eigenthümlichen Charakter, ihren Inhalt, Werth, Zweck, Verfasser, ihr Zeitalter, ihre Echtheit und Glaubwürdigkeit betrifft. Solche Vorkenntnisse sind schon für das Verständniß vaterländischer Schriften als Vorbereitung zu ihrem ersprießlichen Lesen erwünscht, unentbehrlich aber für das unserer heiligen, deren Verfasser vor achtzehn bis vierunddreißig Jahrhunderten in Ländern und unter Verhältnissen schrieben, welche von den unsrigen ganz abweichen. Früher wurden sie bei'm Vorlesen, welches vor der größeren Verbreitung der Schriften durch den Druck überhaupt gewöhnlicher war, aus der Ueberlieferung ergänzt und nicht leicht in besonderen Schriften zusammengefaßt. Doch findet sich hieher Gehöriges zerstreut schon in der Kirchengeschichte des Euseb, in den Werken des heil. Hieronymus, Chrysostomus, Augustinus, dann in den kleineren Aufsätzen des Junilius, Cassiodor u. A. Seit dem sechzehnten Jahrhundert erschienen viele hieher gehörige Schriften wie die des Sixtus von Sienna (in seiner bibliotheca sancta. Venet 1566 (später oft) 2 Vol. fol., des Lud. de Tena (in s. isagoge in sacr. script. Barcinone 1602, fol.) J. E. Nieremberg (de orig. sacr. script. Lugd. 1641 fol. fol.), reiche Beiträge gewöhnlich auch in den vielen Commentaren der neueren Exegeten (s. den Art.). Eine gründlichere Behandlung bahnte der Disciplin an Richard Simon (in s. histoire crit. du V. T., dann in s. histoire crit. du texte du N. T., auch in s. hist. crit. des versions du N. T. etc.), dem sich Cl. du Pin, B. Lamy, Marchini u. A., in den neuesten Zeiten aber Joh. Jahn (Einl. in's A. T. 2 Thle Wien 1802 ff.), J. L. Hug (Einl. in's N. T. 2 Bde Tübingen 1808 ff., Feilmoser (Einl. in's

N. T.), Herbst (Einl. in's A. T. herausg. von Wette Freiburg 1840 ff.) anreihen. Vgl. Scholz Einl. in die h. Schriften des A. u. N. T. Th. I. S. 3 ff. Schon im sechzehnten Jahrhundert betheiligten sich unter den Protestanten an diesen Forschungen Walter (in s. officina biblica), außer vielen andern später Carpzov (in s. introd. ad libros canon. V. T.), H. Hody (de text. bibl. original.), J. D. Michaelis u. A.; aber seit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts ward die Regsamkeit in diesem Gebiete eine ganz ungewöhnliche, jedoch keineswegs immer ersprießliche. Neben dem löblichen Streben der Offenbarung ihren göttlichen Charakter zu sichern machte sich, da es immer gewöhnlicher ward, unsere h. Schriften als profane zu behandeln, die historische Skepsis so wie wohl nirgends anderswo geltend. Fast gewann es den Anschein, als ob die Gelehrsamkeit mit dem Glauben gebrochen hätte, so sehr wird in den hieher gehörigen allgemeinen einleitenden Schriften des J. G. Eichhorn, Bertholdt, Augusti, de Wette u. v. A. sowie in unzähligen Monographien dem Christenthum sein Positives entzogen, das Ansehen unserer h. Schriften, ihre Echtheit und Glaubwürdigkeit in Frage gestellt. Doch fehlte es auch nicht an protestantischen Gelehrten, welche diesem Verfahren entgegen traten. Unter ihnen möge hier nur Hengstenberg (s. Beiträge zur Einl. in's A. T. Christologie u. s. w.) Hävernick (Handb. der hist. kr. Einl. in's A. T. 2 Thle Erlang. 1836 ff.) Guericke (Einl. in's N. T.) erwähnt werden. Ein vollständiges Verzeichniß der hieher gehörigen Schriften vgl. in meiner Einl. in die h. Schriften des A. und N. T. Köln bei Boiseree. 1845. Th. I. S. 4. S. auch die Artikel Bibel, Bibelausgaben, Bibeltext, Bibelübersetzung, Echtheit, Glaubwürdigkeit. Scholz.

Einsegnung, s. Benedictionen und Consecration.

Einsegnung der Ehe, s. Trauung.

Einsiedler, s. Anachoreten, Säulenheilige, Antonius.

Einsiedler oder Eremiten des heil. Augustinus; s. Augustiner-Orden.

Einsiedler von Camaldoli, s. Camaldulenser-Orden.

Einsiedler vom heil. Damian oder von Murrone, s. Cölestiner.

Einsiedler Cölestiner, s. Franciskaner.

Einsiedler der Engelspforte in Rom erhielten ihre Entstehung im Anfange des siebzehnten Jahrhunderts durch den Calabresen Albenza, der bei dem Engelsthore zu Rom von Almosen lebte, dann in der Nähe dieses Thores zur Aufnahme der Einsiedler, die zu den Gräbern der Apostel wallfahrten, ein Spital erbaute, wo auch arme Kranke verpflegt wurden. Albenza fand bald Genossen, so daß eine Congregation gebildet werden konnte, die sich durch Werke der Barmherzigkeit auszeichnete, weßhalb ihnen auch von allen Seiten Almosen zuflossen.

Einsiedler des heil. Hieronymus, s. Hieronymiten.

Einsiedler des heil. Johannis d. T. wurden 1630 von St. Sabine in Frankreich als religiöse Genossenschaft eingerichtet, um den Bet- und Bußübungen ungestörter obliegen zu können.

Einsiedlerbrüder, s. Franciscaner, daselbst Franciscaner-Eremiten.

Einsiedler oder Eremiten des heil. Paulus. Der selige Eusebius, Domherr zu Gran, entsagte im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts seiner Pfründe, um mit mehreren Gleichgesinnten auf dem Berge Irugh bei Patacs als Einsiedler zu leben. Bischof Bartholomäus von Fünfkirchen ließ ihnen dort im J. 1225 Zellen und eine Kirche zum heil. Jacob erbauen und befahl allen Einsiedlern seines Sprengels, dieser Vereinigung, welche die Augustiner Regel annahm, beizutreten. Von hier aus stiftete später Eusebius das Eremitarium zum heil. Kreuz auf dem Piliserberge. Der neue Orden, welcher im Anfange des vierzehnten Jahrhunderts die päpstliche Bestätigung und den Namen des Ordens des heil. Paulus des ersten Einsiedlers erhielt, verbreitete sich sehr schnell über Ungarn und erhielt später in dem 1317 erbauten großen Eremitarium Mariathal in der Preßburger Gespanschaft seinen Mittelpunkt. Die Verfassung stellte einen General an die Spitze, ordnete regelmäßige Versammlungen und zeitige Dauer der höheren Aemter an. Die Regel verpflichtete zum gemeinsamen Leben und Gottesdienste, zur Hand- und Feldarbeit, zur Pflege der Wissenschaften und des Unterrichts. Unter Kaiser Sigismund wurden mehrere Klöster, welche sehr ausgeartet waren, den Olivetanern übergeben. Außerhalb Ungarns zählte der Orden nicht sehr viele Häuser. Er verbreitete sich von Ungarn nicht nur nach Polen und Schweden, nach Deutschland und Illyrien, sondern auch selbst bis nach Frankreich und Portugal. In Frankreich nannten sich diese Eremiten Brüder des Todes. Sie betrachteten das Leben nur als eine Vorbereitung zum Tode. Sie tödteten nicht nur die Sinnlichkeit durch Fasten und Kasteiungen ab, sondern versagten sich auch jeden Sinnenreiz, selbst die Betrachtung angenehmer Farben und das Einathmen der Blumendüfte entbehrten sie absichtlich. Ihre einzige Beschäftigung war mit dem Tod: alles was sie thaten und vornahmen hatte Bezug darauf und sollte sie an das Sterben erinnern. In Portugal bestanden Klöster der Einsiedler des heil. Paulus noch in neuerer Zeit, sie sind aber wohl jetzt aufgehoben. Jetzt gibt es nur noch wenige in Polen. Vgl. P. Karl v. h. Aloys, Statistik &c. S. 592. Henrion, Mönchsorden, übers. von Fehr, I. S. 402 ff. Dubelman.

Einweihung, s. Kircheneinweihung, Ordination &c.

Ekbert, irischer Mönch, s. Dänemark.

Ekthesis (Erklärung des Glaubens) war eine auf Veranlassung des Constantinopolitanischen Patriarchen Sergius im J. 638 vom Kaiser Heraklius gegebene Verordnung in Betreff der monotheletischen Streitigkeit, zur Beilegung derselben. Sie verbot alle weitere Untersuchung, ob man Christo Einen oder zwei Willen beizulegen habe (vgl. Mansi Concil. X. p. 991.). Da in dem kaiserlichen Gesetze, das zugleich des Heraklius Glaubensbekenntniß enthalten sollte, die Lehre der Monotheleten von Einem Willen in Christo bei zwei Naturen begünstigt wurde, so verwarfen die Ekthesis einige Päpste (Severin, Johann IV., Theodor), ob-

schon sie in Constantinopel von dem Patriarchen und vielen Bischöfen angenommen worden war. Im J. 648 suchte K. Constans II. durch sein Edict, den sogenannten Typos (Vorschrift), wodurch Stillschweigen überhaupt geboten wurde, die weiteren Streitigkeiten über den Gegenstand zu unterdrücken, ohne damit den römischen Stuhl zu befriedigen, da die Monotheleten dadurch versteckt begünstigt schienen. Papst Martinus I. (vgl. diesen Artikel) verwarf auf einer römischen Synode die Ekthesis wie den Typos (649), und wurde deßhalb grausam vom Kaiser verfolgt. Erst das dritte ökumenische Concil zu Constantinopel (680) beendigte den Streit. Vgl. d. Art. Monotheleten.

Eleutherius, ein Grieche, folgte dem Soter als römischer Bischof von 177 bis 192 (vgl. Euseb. hist. eccl. V. c. 1. 4. 6. 20). Er führte das Pontificat über 15 Jahre. Mit dem berühmten Bischof Irenäus von Lyon, der selbst nach Rom kam (Euseb. hist. eccl. V. c. 4), wirkte er eifrig dahin, die Ketzerei der Montanisten und andere Häresien auszurotten. Eleutherius wird zu den Märtyrern gezählt. Im römischen Martyrologium ist ihm der 26. Mai, im Hieronymitanischen der 8. September bestimmt. Uebrigens ist sein Martyrerthum nicht näher nachzuweisen. (S. Act. S.S. T. VI. Maj. p. 363). Fabelhaft ist, was von einer Gesandtschaft des brittischen Königs Lucius an Eleutherius erzählt wird (Bed. hist. Angl. I. c. 24. Vgl. Baron. ad ann. 183. n. 5). Die ihm zugeschriebenen Verordnungen über Osterfeier, Unterschied der Speisen 2c. sind als unecht bewiesen und zum Theil offenbar in späterer Zeit nach den Worten im Liber Pontificalis bei Anastas. Bibl. (Murat. III. 1. p. 97) gemacht. Amalric. Augerius ibid. 2. p. 19 gibt auch einiges an, was er in Betreff der kirchlichen Procedur und Absetzung der Geistlichen bestimmt habe. Aschbach.

Elevation der Hostie, s. Messe.

Elias (nach dem Hebr. Eliah oder Elijahu, d. i. mein Gott ist Jehovah), einer der ältesten und eifrigsten Propheten des A. T., war gebürtig aus Thisbe (oder Thisbis), einer Stadt in Galiläa, im Gebiete des Stammes Naphtali gelegen, und wirkte als Prophet und Prophetenhaupt im Reiche Israel unter den Königen Ahab und Ahasja, vielleicht auch noch unter Joram, um die Zeit 918—890 v. Ch. Damals war die Religion im Reiche Israel in den tiefsten Verfall gerathen, besonders durch die Schuld der berüchtigten Jezabel, einer phönizischen Königstochter und der Gemahlin König Ahabs, welche die Mosaische Gottesverehrung gewaltsam unterdrückt und dafür den Cultus des phönizischen Baal und der Astarte zur Hofreligion erhoben hatte. Seine prophetische Wirksamkeit eröffnete Elias durch Ankündigung einer Hungersnoth, während welcher er sich göttlicher Weisung zufolge am Bache Chrit (nach den LXX Χοῤῥάθ, wahrscheinlich jenseit des Jordan) aufhielt in einsamer Wüste, von einem Raben wunderbar ernährt. Als der Bach vertrocknet war, wanderte er auf göttlichen Befehl in's phönizische Gebiet nach Sarepta und lebte hier als segnender Engel in der Hütte einer armen Wittwe, in deren Topfe seit seinem Eintritt bei ihr und nach seinem weissagenden Worte das Mehl

nicht abnahm und deren Oelkrug sich nicht leerte, bis die Hungersnoth vorüber war. Auch ihren Sohn erweckte er wunderbar von den Todten. Wie Elias den Anfang der Hungersnoth prophetisch vorhergesagt, kündigte er dem Könige Samariens auch ihr nahendes Ende an: aber leider war die beabsichtigte Wirkung nicht erfolgt und nach wie vor bestand der abgöttische Baalsdienst sammt seinen Gräueln. Ein neuer Versuch, diesen zu stürzen, verspricht anfangs günstigeren Erfolg. Auf den Vorschlag des Elias werden die 850 Propheten des Baal und der Astarte auf den Berg Karmel beschieden, wo sich auch Elias einfindet; und ein Gottesurtheil soll hier entscheiden, ob jene oder ob er selbst als Verehrer des wahren Gottes zu betrachten sey; wessen Opfer nämlich Feuer vom Himmel herabrufen werde, dessen Gott solle als der wahre angesehen werden. Bekannt ist, wie glänzend die Erwartung des Elias durch den Erfolg gerechtfertigt und welches Schicksal den Propheten Baals bereitet wurde. Kaum aber schien es, als ob sich für Elias durch dieses augenfällige Wunder ein freies Feld ruhiger Wirksamkeit am Hofe selbst aufthun sollte, als er vor den Gefahren, womit Jezabel rachsüchtig sein Leben bedroht, wieder die Flucht ergreifen muß. Er flieht in die Wüste südlich von Beersaben, setzt sich nieder unter einen Ginsterstrauch, wünscht zu sterben und schlummert ein. Ein Engel labt ihn mit Speise und Trank; er bricht sodann weiter nach Süden auf und kommt in vierzig Tagen und vierzig Nächten an den Berg Horeb, wo er in einer Höhle übernachtet. Hier, in derselben Wüste, wahrscheinlich auch in derselben Höhle, vor welcher auch Moses nach vierzigtägigem Fasten die Herrlichkeit des Herrn gesehen hatte, wird er einer wunderbaren Erscheinung gewürdigt, die den Entwickelungsgang der Offenbarungen and den milden geistigen Character der letzten und vollkommensten (in Jesus Christus) symbolisch andeutete. „Und siehe der Herr ging vorüber uud ein großer starker Wind, der die Berge zerriß, und die Felsen zerbrach, vor dem Herrn her; der Herr aber war nicht in dem Winde. Nach dem Winde kam ein Erdbeben, aber der Herr war nicht im Erdbeben. Und nach dem Erdbeben kam ein Feuer, aber der Herr war nicht im Feuer. Und nach dem Feuer kam ein sanftes, leises Säuseln.“ Dann erhält Elias vom Herrn den Auftrag, durch die Wüste gen Damascus zu gehen und Hasael zum Könige über Syrien, Jehu, den Sohn Namsi, zum Könige über Israel, und Elisäus, den Sohn des Saphat, zum Propheten an seiner Statt zu salben; und empfängt zugleich vom Herrn die Versicherung, daß er in Israel noch 7000 sich übrig behalten, die ihre Kniee nicht vor Baal gebeugt. — Umständlicher ausgeführt findet sich dieses alles 1. Kön. XVII, XVIII, XIX. — Später tritt Elias nochmals als Unglück verkündender Prophet dem Könige Ahab entgegen, ihm und seiner berüchtigten Gemahlin für die Gewaltthat, so sie an Naboth verübt, ein schreckliches Ende weissagend (1 Kön. XXI). Zu Ochozias (Ahasga) dem Sohne und Nachfolger Ahabs, stand er in keinem freundlicheren Verhältnisse, denn dieser schützte, wie sein Vater, den Götzendienst. Als er, erkrankt, Boten an das Orakel des Baalsebub in Akkaron sendete, um zu erfahren, ob er

wieder genesen werde, tritt auf göttliches Geheiß Elias den Boten in den Weg und prophezeit dem Könige den Tod; zweimal sendet dieser einen Kriegsobersten mit 50 Mann, um den Propheten zu holen, aber jedesmal fällt Feuer vom Himmel und vernichtet die Soldaten. Erst einem dritten Obersten folgt Elias zum kranken Könige und wiederholt die Weissagung, die auch bald darauf sich erfüllte. (2 Kön. I.). Gekrönt wurde das wunderbare Leben und die wundererfüllte Wirksamkeit des Elias durch seine flammende Himmelfahrt, die umständlich erzählt ist 2. Kön. II. Sieben Jahre nach derselben erhielt König Joram einen von ihm geschriebenen Brief (2 Chron. XXI. 12) voll drohender Weissagungen. Die Annahme, daß derselbe vom Himmel herabgefallen sey, ist nicht nothwendig, da Elias ihn sehr wohl noch während seines irdischen Lebens geschrieben haben konnte. So wenig der Offenbarungsgläubige aber geneigt sein wird, da Wunder zu finden, wo solche nicht nachweisbar sind, eben so wenig wird er eins von den wirklich erwiesenen jemals aufgeben. Allerdings waren die Wunder, die Elias gewirkt, ganz „ungewöhnlicher und außerordentlicher Art" und daher ist erklärlich, daß Halbgläubige nicht weniger als Ungläubige daran Anstoß nehmen; aber ist einmal die Grenze der Natur überschritten, wer kann bestimmen, wo das mehr Gewöhnliche, weniger Außerordentliche aufhöre und das Ungewöhnliche, ganz Außerordentliche anfange. Will man aber dennoch zwischen mehr oder weniger außerordentlichen Wundern unterscheiden, so sollte man wenigstens auch bedenken, daß derselbe Gott die einen wie die andern wirkt, gerade wie sie seinem höheren Zwecke dienlich sind. Eine Zeit, welche so außerordentlich schwer erkrankt war, forderte zu ihrer Wiederherstellung auch ganz außerordentliche Heilmittel; in diesem Sinne gehe man die einzelnen Wunder des Elias durch und man wird finden, daß sie dem Bedürfniß der Zeit durchaus angemessen waren und bei dem nicht allzu rohen Theile des Volkes ihren Zweck nicht leicht verfehlen konnten. Daß auch nach der Zeit Ahabs in Israel sich noch sieben tausend fanden, die ihre Kniee nicht vor Baal gebeugt, war ohne Zweifel eine Frucht derselben. — Das Andenken an Elias hat sich auch nach seinem Hingange höchst lebendig erhalten. Auf ihn weisen die späteren Propheten mit bewundernder Anerkennung zurück und Malachias hat seine Wiederkunft vor der An- oder Wiederkunft Christi mit folgenden Worten angekündigt: „Siehe, ich will euch senden den Propheten Elias, ehe denn da kommt der große und schreckliche Tag des Herrn; der soll das Herz der Väter bekehren zu den Kindern, daß ich nicht komme und die Erde mit dem Banne schlage." Bezug auf diese Ankündigung nimmt Jesus, der Sohn Sirachs, im Cap. 48. Ein Theil dieser Weissagung hat sich nach Matth. XI, 14; XVII, 10—12 in der auf Christum vorbereitenden Thätigkeit Johannis des Täufers, des abbildlichen Elias, erfüllt; daß aber die Weissagung auch auf die entferntere Zukunft Beziehung habe und daß der eigentliche Elias, als einer der beiden Zeugen, von denen Johannes in der Offenbarung (XI, 3) redet (den andern Zeugen findet man gewöhnlich in Henoch) vor der Wiederkunft Christi zum Weltgericht wieder er-

scheinen werde, war eine in den erstern Jahrhunderten allgemein verbreitete Meinung, die sich auch in späterer Zeit immer wiederholt, so in dem apokryphischen Evangelium des Nikodemus (vergl. Thilo, cod. apocr. N. T. I. p. 758. sq.) und bei vielen heil. Vätern (Chrysostomus, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus u. a.; letzterer sagt in seiner Schrift de civit. Dei XX, 29, es sey eine sehr verbreitete, den Herzen der Christen eingegrabene Meinung, daß Elias, am Ende der Tage, den Juden die Schriften Mosis auslegen und sie zu Jesu Christi bekehren werde). Auch in den jüdischen Schriften findet sich die Vorstellung, daß Elias als Vorläufer des Messias wieder erscheinen werde, oft genug ausgesprochen, in den chaldäischen Paraphrasen des A. T. wie im Talmud (vgl. Eisenmenger, entdeckt. Judenth. II, 696). In den späteren rabbinischen Schriften findet sich noch die Ansicht, daß Elias ursprünglich ein Engel gewesen, daß er als solcher im Paradiese Sandalphon heiße und aus den Gebeten der Frommen Kränze winde, die er vor Gott niederlege (Eisenmenger a. a. O. S. 401. ff.). Auch von seinen Funktionen im Paradiese wissen die Juden allerhand Fabelhaftes mitzutheilen; namentlich soll er die Seelen, die ihre Strafen in der Hölle abgebüßt haben, in's Paradies geleiten und die kleinen Vergehen der Gerechten selbst auf sich nehmen und büßen a. a. O. S. 361); desgleichen soll er zu verschiedenen Zeiten auf der Erde erscheinen, besonders den Frommen, um sie zu retten, und den Rabbinen, um sie zu unterrichten und zwar in verschiedenen Gestalten, bald als arabischer Kaufmann, bald in der Gestalt einer Buhlerin, bald als feuriger Bär (a. a. O. I. S. 12. 15). Endlich will man wissen, daß er noch täglich im Tempel zu Jerusalem opfere, da der Tempel nur für die Ungläubigen nicht mehr vorhanden sey (a. a. O. II. S. 851). Der bis auf den heutigen Tag übliche Gebrauch, bei jeder Beschneidung eines Kindes dem Elias einen Stuhl hinzusetzen, stützt sich ebenfalls auf die Vorstellung, daß Elias bei diesem Akte unsichtbar gegenwärtig sey (s. den Art. Beschneidung). Spuren dieser wunderlichen Meinungen haben sich selbst in den muhamedanischen Sagenkreis verloren. Der Koran gedenkt seiner nur als eines berühmten Propheten, der den wahren Gott gepredigt und gegen den Baal geeifert habe; aber in späteren muhamedanischen Schriften verschwimmt seine Geschichte in's abentheuerlich Fabelhafte. Den Bewohnern Baalbeks in Cölesyrien soll er die wahre Religion gepredigt haben; sie benennen ihn mit dem Namen Chidr, d. i. Grün, Immergrün, einer mythischen Figur, welche die ewige Jugend personificirt. Chidr thut sich zuerst hervor in der Geschichte Mose's als Pinehas, dann vereinigt er sich mit der Seele des Elias und einigen anderen frommen Menschen, zuletzt mit der Seele des Ritters St. Georg, der den Lindwurm umbrachte. Unerkannt wandelt Chidr auf der Erde umher, erscheint von Zeit zu Zeit als frommer Einsiedler einzelnen Wanderern (vgl. Elias in der Wüste), führt die Menschen auf der Bahn der Tugend, ist ein strenger Rächer der Unschuld und kennt allein den Weg zur Quelle der Unsterblichkeit (vgl. d'Herbelot, Biblioth. orient. Art. Ilia et Kheder.) — Sogar die persischen

Magier haben das Andenken des Elias bewahrt, behauptend, Zoroaster sey sein Schüler gewesen (a. a. O.). — Schließlich sey noch bemerkt, daß die Karmelitermönche den Elias als ihren Schutzpatron verehren, weil er sich einst auf dem Berge Karmel aufhielt, oder auch, weil er, wie man aus seinem eigenthümlichen Mantel geschlossen hat, selbst Vorsteher eines eigentlichen Prophetenordens am Karmel war (vgl. M. Ant. Alegre de Casanate: Paradisus Carmelitarum in der Einleitung). Noch zeigt man an jenem Berge eine Höhle, worin er gewohnt haben soll. Im Jahre 1180 wurde dort ein Eliaskloster errichtet, das noch jetzt vorhanden ist. Ein später zu Anfange des 18. Jahrhunderts erbautes haben die Franzosen unter Buonaparte im J. 1799 in ein Pestspital umgewandelt. Im J. 1833 fand Morno dort ein neues Eliaskloster mit drei Mönchen. Ueber apokalyptisch-prophetische Schriften, die man dem Elias unterschoben hat, vgl. Fabricii Codex pseudepigr. V. T. T. I. p. 1072. Martin.

Elias von Cortona, Ordensgeneral, s. Franciscaner.

Eligius (Eloi), Bischof von Noyon, um das J. 588 zu Cadillac, zwei Meilen von Limoges, geboren, wurde, da er schon als Knabe eine ganz besondere Anlage zu künstlichen Arbeiten verrieth, sobald er den nöthigen Schulunterricht genossen hatte, von seinem Vater zu Abbo, dem Münzmeister von Limoges, welcher zugleich ein geschickter Goldschmied war, in die Lehre gebracht und machte in kurzer Zeit so bedeutende Fortschritte, daß ihn Bobbo, der Schatzmeister des Königs Clothar II., in seine Dienste nahm. Clothar, welchem er einen prachtvollen, mit Gold und Edelsteinen verzierten Stuhl verfertigte, ernannte ihn zum Münzmeister, welche Stelle er auch noch unter Dagobert und Clodwig II. bekleidete, wie mehrere mit seinem Namen versehene Goldmünzen aus jener Zeit beweisen. Im Auftrage Dagoberts, bei welchem er in großer Gunst stand, verfertigte er die Basreliefs für das Grabmal des heil. Germanus zu Paris und viele kostbare Reliquienkästchen, von denen noch mehrere vor dem Ausbruche der Revolution vorhanden waren. Obschon sein mit jedem Tage sich weiter verbreitender Ruhm ihm Gelegenheit bot, Reichthümer zu erwerben, so lebte er doch höchst einfach und fromm und spendete seinen Verdienst den Armen. Des weltlichen Treibens müde, trat er in bereits vorgerücktem Alter in den geistlichen Stand, was ihm um so leichter wurde, da er sich neben seinen Arbeiten fortwährend mit dem Lesen der heil. Schrift und der Kirchenväter beschäftigt hatte. Der Eifer, womit er als Priester gegen die Feinde der Religion und gegen die Simonie, welche damals die gallicanische Kirche schändete, auftrat, erregte die Aufmerksamkeit des Klerus in so hohem Grade, daß er im J. 639 zum Bischof von Noyon erwählt wurde. In dieser Stellung richtete er seine Aufmerksamkeit besonders auf die Bewohner von Flandern, welche noch hartnäckig an dem Heidenthume hingen und es gelang seinen rastlosen Bemühungen, eine große Anzahl derselben zur christlichen Religion zu bekehren. Auf der Kirchenversammlung zu Châlons-sur-Saone (644) trat er mit rücksichtsloser Entschiedenheit gegen viele Mißbräuche auf und erwarb sich die Achtung und Liebe aller

Gutgesinnten. Er starb am 1. December 659 und wurde seiner glänzenden Tugenden wegen den Heiligen beigezählt. (Vgl. seine von dem Bischof Ouen von Rouen verfaßte Biographie in drei Büchern, am besten herausgegeben in d'Acherys Spicilegium, V. 147 ff. Nov. ed. II. 76 ff.). Die unter dem Namen des heil. Eligius vorhandenen sechszehn Homilien (in der Bibliotheca Patrum maxima Lugd. XII. 300 ff.) können ihm nicht angehören, da in ihnen Stellen vorkommen, welche jüngeren Schriftstellern entlehnt sind. Als echt hat man aber den Sermo de rectitudine catholicae conversionis (in die Vita Eligii II. 15 eingeschaltet und unter den dem heil. Augustinus fälschlich beigelegten Reden, in der Benediktinerausgabe, Tom. VI. Append. p. 265 ff.) und einen Brief an den Bischof Didier von Cahors (Epistola ad Desiderium, in Canisii Antiq. Lect. I. 646) zu betrachten. —b.

Elipandus, s. Adoptianer.

Elisabeth. Der Name (אֱלִישֶׁבַע) heißt: gottesfürchtig oder nach der Deutung Gregors IX.: voll von Gott. Sie war aus der Familie Aarons, die Gemahlin des Zacharias, Mutter Johannes des Täufers und Base der seligsten Jungfrau Maria. Ihr Gedächtnißtag ist der 5. Nov. Man sehe Luc. I. 5. Fr.

Elisabeth von Schönau, eine besonders durch ihren wunderbaren Fernblick im Raum berühmte Seherin des an mystischen Erscheinungen so reichen zwölften Jahrhunderts, die 1165, 36 Jahre alt, als Aebtissin des nassauischen Klosters Schönau gestorben ist. Ihre Schriften, welche in Berichten über Visionen, in Offenbarungen über die Legende der heil. Ursula und in einer Reihe größtentheils an Klostergeistliche des Rheinlandes gerichteter Briefe bestehen, kommen denen der gleichzeitigen Hildegart vom Rupertsberg weder an Tiefe der Gedanken, noch an Fülle der Bilder oder Kraft des Ausdrucks gleich; sie sind jedoch das ganze Mittelalter durch mit vieler Vorliebe gelesen worden, und Trithemius rühmt die mystisch-moralischen Wege Gottes (viae Dei) nicht mit Unrecht als ein sehr schönes und nicht unnützliches Werk. Für uns dürften die Briefe, in welchen sich der in den sämmtlichen Schriften Elisabeths hervortretende Grundzug, ein tiefer Schmerz über das Sittenverderben der Zeit, am unmittelbarsten ausgesprochen, das größte Interesse in Anspruch nehmen, unter ihnen aber vor allem wieder der treffliche, an Hildegart gerichtete Brief (im lib. epist. Hildeg. Ed. Blanckwalt), worin Elisabeth die vielfachen Leiden, mit welchen sie bei ihrem außergewöhnlichen Zustande zu kämpfen habe, schildert, worin sie sich aber auch über das Gute, das sie durch ihre Bußpredigten schon bewirkt, mit bescheidener Freude ausspricht. Zu den Revelationen über die Ursulalegende gab eine 1156 in Köln stattgehabte Auffindung zahlreicher Gebeine, die man, weil sie auf dem ager ursulanus entdeckt worden, dem Gefolge der britischen Königstochter zuschrieb, die Veranlassung. Indem mitaufgefundene Täfelchen, auf welchen die Namen der Märtyrer verzeichnet waren, Verdacht erregten, wandte sich Abt Gerlach von Deutz an die ihm befreundete Seherin von Schönau,

um sowohl über die Aechtheit des gesammten Fundes, als über die Geschicht der einzelnen Heiligen, unter denen sich, den Gebeinen nach zu schließen, auch Männer befunden, Aufklärung zu erhalten. Die von Elisabeth deutsch verkündeten und dann durch ihren Bruder Ekbert lateinisch bearbeiteten Offenbarungen sind indessen so reich an Unwahrscheinlichkeiten und geschichtlichen Irrthümern, daß, lange vor Papebroch und den neuern Kritikern — der jüngste ist Rettberg in der Kirchengesch. Deutschlands, Bd. 1 —, schon Vielen im Mittelalter die gerechtesten Bedenken aufstiegen; Crombach hat es bekanntlich versucht, die Legende, wie sie sich durch die Offenbarungen der Elisabeth von Schönau gebildet und fortan die herrschende geblieben, zu retten. — Die Schriften der Seherin erschienen 1513 in Paris und 1628 zu Köln im corp. revel. SS. Virg. Hildeg. et Elis, die Revelationen über die Ursulalegende stehen auch bei Crombach, hist. Urs.; Lebensnachrichten verdanken wir dem schon erwähnten, als Polemiker wider die Katharer bekannt gewordenen Ekbert, welcher, durch den Einfluß der Schwester einem üppigen Weltleben entzogen, als Abt im Männerkloster Schönau gestorben ist. Seine Biogr. findet sich bei Harzhheim, bibl. Col., Binterim im 4ten Bde der Concilien gibt den ausführlichen Inhalt der Streitreden Ekberts. Kaufmann.

Elisabeth von Ungarn, Landgräfin von Thüringen, von den älteren deutschen Schriftstellern insgemein nur „die liebe heilige Elisabeth" genannt, wurde geboren im J. 1207 zu Preßburg, oder nach einer spätern in Ungarn beliebten Angabe zu Saros-Patak im Comitat Zemplin. Ihr Vater war Andreas II. König von Ungarn (s. d. Art.); ihre Mutter Gertrud, aus dem erlauchten Hause von Meran oder Andechs. Als sie vier Jahre alt war, erschien in Ungarn eine Gesandtschaft des Landgrafen Hermann von Thüringen, welche für dessen ältesten Sohn Ludwig (geb. 1200) um ihre Hand warb. Ihre Eltern willigten ein und gestatteten überdieß, daß die Gesandten nach dem Wunsche des Landgrafen die kleine Prinzessin mit sich an den thüringischen Hof brachten, wo sie sofort mit dem elfjährigen Ludwig feierlich verlobt ward. So lange Landgraf Hermann lebte, hatte Elisabeth an ihm einen zweiten zärtlichliebenden Vater und konnte ungestört dem heiligen Zuge ihres Herzens zu Gott und zu den Armen folgen. Nach seinem Tode aber, der im J. 1216 erfolgte, mußte sie wegen ihrer frühreifen Frömmigkeit und ihres demüthigen Sinnes und Wandels von der Landgräfin Sophie und deren Tochter Agnes und dem übrigen Hof manche Kränkungen erdulden, und ob sie dieselben auch mit der größten Sanftmuth ertrug und ihr Leid nur dem Gekreuzigten klagte, so nahm doch die Abneigung dieser weltlichgesinnten Gemüther immer zu und man sprach schon davon, sie nach Ungarn zurückzuschicken, weil sie besser zu einer Nonne als zu einer Fürstin tauge. Außer dem Ritter Walther von Variba (Vargel?), welcher in der Treue, die er ihr früher in die Hände ihrer Mutter gelobt hatte, nie wankte, war es der junge Landgraf Ludwig allein, welcher sich nicht gegen seine Verlobte einnehmen ließ. Im J. 1219 erklärte er offen seinen Entschluß, sie zu heirathen und

im folgenden Jahre wurde die Trauung mit großer Pracht auf der Wartburg gefeiert. Die Welt hat selten oder nie ein Ehepaar gesehen, welches so im Glanze jugendlicher Schönheit und irdischer Herrlichkeit prangte und zugleich so vollkommen das Urbild einer christlichen Ehe darstellte, wie Ludwig und Elisabeth. Die innigste und reinste Liebe herrschte in ihrem Bunde, eine Liebe, welche aus dem Quell der Gottesliebe strömend sich selbst immer gleich blieb und keinen größeren Schmerz kannte als den der Trennung.

Je größer das Glück war, welches Elisabeth in dieser Verbindung genoß, desto eifriger war sie bemüht, auf dem Wege der Gottseligkeit stets voranzuschreiten; desto sorgfältiger suchte sie durch treue Uebung des Gebetes, dem sie mit Zustimmung ihres Gemahles selbst einen Theil der Nacht widmete, und durch häufigen Empfang der heil. Sacramente die Vereinigung mit Gott zu unterhalten und immer inniger zu machen; desto größere Strenge übte sie gegen sich selbst, durch Fasten und Geißelungen sich unermüdet abtödtend, desto liebreicher endlich erwies sie sich gegen die Armen, so daß sie bald den Namen einer Beschützerin der Armen erwarb. Sie begnügte sich nicht damit, denselben reichliche Almosen zu spenden, sondern suchte sie in ihren Hütten auf und pflegte die Kranken mit eigenen Händen, ohne selbst vor dem widerlichsten Aussatz zurückzuschrecken. Um denselben näher zu seyn, und ihnen den beschwerlichen Weg zur Wartburg hinauf zu ersparen, gründete sie am Fuße des Schloßberges ein Krankenhaus, worin 24 Kranke Aufnahme und Pflege fanden. Am glänzendsten offenbarte sich ihre unerschöpfliche Liebe zu den Armen, als im J. 1226, während Ludwig bei dem Kaiser Friedrich II. in Italien war, eine große Hungersnoth über Thüringen hereinbrach. Sie vertheilte den ganzen Schatz, der die bedeutende Summe von 64,000 Goldgulden enthielt, ließ alle Vorrathshäuser öffnen und erbaute außerdem in Eisenach zwei Spitäler für die Pflege armer Kranken. — Mit ihrer Liebe zu den Armen stand die zu der Armuth selbst in engem Verhältniß. Sie hegte daher gegen den heil. Franciscus von Assisi und seinen Orden eine besondere Verehrung, stiftete selbst ein Franciscanerkloster in Eisenach und trat mit Einwilligung Ludwigs — die erste in Deutschland — in den dritten Orden des heil. Franciscus. Zum Dank sandte ihr dieser auf Befehl des Cardinals Ugolino, welcher nachher Papst wurde und den Namen Gregor IX. führte, seinen Mantel, den sie als ein Unterpfand ihrer geistigen Verbindung mit dem großen Liebhaber der Armuth freudigst entgegennahm. Ein Franciscaner, P. Rodinger, war auch längere Zeit ihr Beichtvater; nach seiner Entfernung aber übernahm Konrad von Marburg, ein Weltpriester, der wegen seiner Gelehrsamkeit und Sittenstrenge damals in großem Rufe stand und das Amt eines apostolischen Commissars in Deutschland verwaltete, im Jahr 1224 auf die Bitte des Landgrafen und die Empfehlung des Papstes ihre geistliche Leitung. Sie verpflichtete sich mit Zustimmung Ludwig's gegen denselben zu unbedingtem Gehorsam, so weit derselbe nicht mit den ihrem Gatten zustehenden Rechten in Widerspruch käme.

Im J. 1223 gebar Elisabeth ihren erstgebornen Sohn, der in der heil. Taufe den Namen Hermann erhielt († 1241). Im folgenden Jahre gebar sie eine Tochter, Sophie genannt, welche mit dem Herzog Heinrich von Brabant vermählt und die Stammmutter des jetzigen hessischen Hauses wurde. Später gebar sie noch zwei Töchter, Sophie und Gertrud, welche beide Gott von der Wiege an geweiht waren und nachher den klösterlichen Schleier nahmen. Im J. 1227, als sie die letztere noch unter dem Herzen trug, zog Ludwig nach Italien, um sich dem Kreuzzug Friedrich II. anzuschließen. Elisabeth konnte sich fast nicht von ihm trennen. Sie begleitete ihn mehrere Tagreisen, und als sie endlich scheiden mußte, war der Schmerz beider Gatten so groß, daß er alle Anwesenden ergriff. Sie mochten es ahnen, daß sie sich in diesem Leben nie wiedersehen sollten. Ludwig erkrankte nämlich, als er eben im Begriffe war, nach dem heil. Lande abzusegeln, und starb zu Otranto, im Alter von 27 Jahren, im Frieden der Gottseligkeit. Die Botschaft von seinem Tode verbreitete allenthalben in Thüringen die lebhafteste Trauer. Am härtesten traf sie Elisabeth; sie war untröstlich und schien der Verzweiflung nahe. Da brach neues Unglück über sie herein. Landgraf Heinrich Raspe, der ältere Bruder Ludwigs, ließ sich verleiten, die junge Wittwe mit ihren Kindern im harten Winter (1227—28) aus dem Schloß zu verstoßen, und fügte den Befehl hinzu, daß Niemand sie aufnehme. Die Bewohner von Eisenach waren feig und undankbar genug, demselben pünktlich nachzukommen, und die unglückliche Fürstin sah sich genöthigt, in einem Stalle ein Unterkommen zu suchen. In diesem Abgrund des Elends fand ihre Seele den Muth der höhern Liebe wieder; sie dankte Gott für seine Heimsuchung, und ertrug alles Ungemach der Noth und die Bitterkeit des Undanks mit einer Geduld, welche bewies, wie schnell sie es in der Schule des Kreuzes zur Meisterschaft gebracht hatte. Der von der Welt Verstoßenen öffnete sich der Himmel; Jesus und Maria und die Engel erschienen ihr mehrere Male in der Verzückung und gossen so reichen Trost in ihre Seele, daß kein Unglück ihre Heiterkeit je zu trüben vermochte. — Indessen hatte die Landgräfin Sophie, welche vergebens ihre Söhne zur Milde zu bewegen suchte, die Aebtissin von Kitzingen, Mathilde, Elisabeths Tante, von ihrer hülflosen Lage benachrichtigt, und diese sandte sogleich zwei Wagen mit treuen Boten, welche Elisabeth mit ihren Kindern nach Kitzingen brachten. Ungern verließ sie nach einiger Zeit dieses klösterliche Asyl, um einer Einladung ihres Oheims Egbert, Bischofs von Bamberg, zu folgen, welcher ihr das Schloß Botenstein zum Wohnsitz anwies. Da sie noch so jung war, drang er in sie, sich von Neuem zu vermählen, und gleichzeitig soll Kaiser Friedrich II. um ihre Hand geworben haben. Sie aber beharrte mit Festigkeit bei dem schon zu Lebzeiten Ludwigs gefaßten und mit einem Gelübde versiegelten Entschluß, keine zweite Ehe mehr einzugehen. Gegen Ende des J. 1228 kamen die thüringischen Kreuzfahrer mit den Gebeinen Ludwigs nach Bamberg. Bei ihrem Anblick brach Elisabeths Schmerz noch einmal mit aller Kraft hervor: es war der letzte Tribut, den sie

irdischer Liebe brachte. Die Kreuzritter aber waren auf's Höchste über das schnöde Verfahren Heinrichs entrüstet, und kaum waren die Feierlichkeiten der Beerdigung in der Abtei Reinhardsbrunn, welche sich Ludwig selbst zur Begräbnißstätte erwählt hatte, vorüber, so verwendeten sie sich so kraftvoll für die Rechte Elisabeths und ihrer Kinder, daß der Landgraf Heinrich denselben die Anerkennung nicht versagen konnte. Er bat selbst voll reuiger Scham Elisabeth, die dem Leichenzug gefolgt war, um Verzeihung, und versprach ihr das gegen sie verübte Unrecht in der Folge nach Kräften zu ersetzen. Sie bezog daher mit ihren Kindern wieder die Wartburg, und hatte sich fortwährend von Seiten Heinrichs einer liebe- und achtungsvollen Behandlung zu erfreuen. Nachdem sie ungefähr ein Jahr hier verweilt hatte, während dessen sie die schon bei Lebzeiten ihres Mannes beabsichtigte Gründung eines Hospitals zur heil. Magdalena in Gotha zur Ausführung brachte und mehrere Pilgerfahrten nach Erfurt und dem Schloß Andechs, welches ihr Oheim, Markgraf Heinrich von Istrien, kurz vorher in ein Benedictiner- (nach Andern Augustiner-Stiftsherrn) Kloster verwandelt hatte, unternahm, — wofern dieselben nicht ganz oder theilweise vom Schloß Botenstein aus geschahen — faßte sie den Entschluß alle Berührungen mit der Welt möglichst aufzuheben. Heinrich trat ihr daher die Stadt Marburg mit ihrem Gebiet als Witthum ab und versprach außerdem 500 Mark Silber für die Kosten der ersten Einrichtung. Wäre es ganz nach ihrem Wunsche gegangen, so hätte sie nach dem Beispiel des heil. Franz von Assisi vollkommene Armuth gewählt und ihr Brod vor den Thüren erbettelt; allein Konrad, den Papst Gregor IX. von Neuem mit ihrer ganzen Seelenleitung beauftragt hatte, gab dieses nicht zu, und als er ihr auch in Marburg die feierliche Ablegung der Gelübde der Armuth, der Keuschheit und des Gehorsams gestattete — ein Beispiel, welches seitdem im dritten Orden des heil. Franciscus häufige Nachahmung fand — mußte sie doch ihr Eigenthum und die freie Verfügung über ihre Einkünfte behalten. Sie verwendete dieselben indeß nie für sich, sondern erwarb ihren ärmlichen Unterhalt mit Spinnen. Da ihr die vollkommene Armuth versagt war, so wollte sie wenigstens die Folgen und Entbehrungen derselben in ihrem ganzen Umfang tragen. Zu ihrer Wohnung wählte sie daher anfangs eine halbzerfallene Hütte im Dorfe Wehrda, eine Stunde von Marburg, und bezog darauf in Marburg ein kleines Haus, welches sie aus Holz und Lehm neben dem dortigen Franciscanerkloster hatte aufführen lassen. Seit der Ablegung der Gelübde ging sie immer baarfuß, und trug Kleider von grobem ungefärbtem Tuch, das zudem mit den verschiedenartigsten Lappen geflickt wurde. Sie genoß sehr wenig und nur schlecht zubereitete Speisen; erhielt sie einmal gute, so sandte sie dieselben sofort den Armen und Kranken. Gegen diese war sie überhaupt eben so mild und liebreich, als streng gegen sich selbst. In dem Spital, welches sie in Marburg erbaut und auf Befehl des Papstes dem heil. Franz von Assisi geweiht hatte, besuchte und pflegte sie selbst jeden Tag die Kranken und zwar die ekelhaftesten mit besonderer Vorliebe; ja sie küßte oft ihre

Wunden und Geschwüre, was Konrad ihr indeß bei Aussätzigen streng untersagte. Ueberdies nahm sie noch besonders Elende in ihre kleine Wohnung auf, so zuerst einen kleinen verwaisten Knaben, der von Geburt an blind und lahm und mit einem widerlichen Blutausfluß behaftet war, dann, als dieser gestorben war, ein junges aussätziges Mädchen von so scheuslichem Aussehen, daß Niemand im Spital sich ihm nähern wollte, und, da Magister Konrad dasselbe von ihr entfernte, hatte sie bald wieder ein anderes gefunden, dessen Krankheit nicht minder zurückstoßend war und welches sie bis zu ihrem Tode verpflegte. — Ihre Freigebigkeit hatte in kurzer Zeit außer den regelmäßigen Einkünften alles, was sie von ihrer Hochzeitsgabe und sonstigen Kostbarkeiten besaß — über 2000 Mark Silber — erschöpft, die 500 Mark Silber, welche ihr Landgraf Heinrich gemäß seinem Versprechen sandte, vertheilte sie an einem einzigen Tage an mehrere Tausende von Armen, welche sie aus der ganzen Umgegend zwölf Meilen weit versammelt hatte. — Da das Wohlthun ihre höchste Lust war, so konnte wohl keine härtere Selbstverläugnung für sie erfunden werden, als die Beschränkung, welche Konrad ihrer Freigebigkeit auflegte und die er bald bis zum unbedingten Verbot jeglichen Almosens steigerte. Sie sollte so allem Eigenwillen entsagen und mit Verzichtleistung auf allen menschlichen Trost nur Gottes Wohlgefallen suchen lernen. In dieser Absicht gebot ihr Konrad auch die Trennung von ihren Kindern und ihren treuen Dienerinnen Guda und Ysentrude und gab ihr an deren Stelle zwei andere mit Namen Elisabeth und Irmengarde, welche ihre Geduld täglich auf die Probe stellten, ja er ließ es sogar an körperlichen Züchtigungen nicht fehlen, wenn sie etwas versehen hatte. Viele haben diese Strenge Konrad's hart getadelt; allein sie lag im Geiste der Zeit, kam den Wünschen der heil. Elisabeth nur entgegen und hat, zur vollen Läuterung ihrer Seele und zur Erhöhung ihrer Verdienste wie Manche behaupten, beigetragen. In dem Maaße als sie sich selbst vollkommener erstarb, nahm das höhere Leben der göttlichen Liebe einen immer höheren Aufschwung. Die Gabe der Beschaulichkeit besaß sie in seltenem Grade; in der letzten Zeit ihres Lebens mehrten sich auch die ekstatischen Zustände, welche von mannigfachen Gesichtern und Offenbarungen begleitet waren. Zugleich wurde in zahlreichen Wundern, so der Herr ihr zu wirken verlieh, die Allgewalt ihrer Liebe kund und durch göttliches Zeugniß schon in diesem Leben ihre vollendete Heiligkeit bestätigt. Gegen Ende des Jahres 1231 ward ihr von Christus offenbart, daß die Zeit ihrer Abberufung gekommen sey. Am 18. November empfing sie die h. Sacramente und starb in der Nacht des 19. Nov., nachdem sie noch kurz vorher in begeisterter Rede ihre Liebe zu Gott ergossen und mit den Engeln bereits den himmlischen Triumphgesang angestimmt hatte. Sie hatte eben ihr 24stes Jahr vollendet. — Ihre Heiligsprechung erfolgte nach einer gründlichen Untersuchung den 26. Mai 1235; die Verehrung der h. Elisabeth verbreitete sich schnell durch die ganze Christenheit; ihr Fest wurde in der ganzen Kirche (den 19. November) gefeiert; an den entferntesten Orten erhoben sich ihr zu Ehren

Kirchen und Capellen, viele Klöster und Spitäler wählten sie zu ihrer Patronin — die Hospitalschwestern werden selbst nach ihr häufig Elisabetherinen genannt. Marburg aber ward bald ein so berühmter Wallfahrtsort, daß er mit St. Jacob di Compostella wetteiferte. Landgraf Konrad, welcher später als Hochmeister des deutschen Ordens in Marburg den Hauptsitz desselben errichtete, hatte daselbst im J. 1235 den Grundstein zu einer prachtvollen gothischen Kirche gelegt, welche jedoch erst im vierzehnten Jahrhundert ganz vollendet ward. In derselben ruhten die Gebeine der Heiligen in einem prachtvollen Behälter bis zum J. 1539, wo sie durch Landgraf Philipp der bis dahin genossenen Ruhestätte und Verehrung in Marburg beraubt wurden. Einzelne Theile derselben befinden sich jetzt in Besançon, Prag, Wien und Breslau. — Die h. Elisabeth ist sehr oft und in verschiedener Weise von Malern und Bildhauern dargestellt worden. Am häufigsten wird sie mit drei Kronen, oder mit Rosen in ihrem Gewande abgebildet. Letztere Darstellung bezieht sich auf die wunderbare Verwandlung des Brodes, welches sie den Armen bringen wollte, in Rosen, als ihr Vater sie über das, was sie im Schürze trage, zur Rede stellte. Nach anderen Nachrichten ereignete sich dieses Wunder später, bei einer unvermutheten Begegnung ihres Gemahls. — Montalembert, Leben der h. Elisabeth, übersetzt von Stedtler. 2. Auflage 1845. Frings.

Elisabeth, Königin von England, Tochter Heinrich's VIII. und der Anna Boleyn, bestieg nach dem Tode ihrer katholischen Halbschwester Maria, Tochter Heinrich's VIII. von seiner rechtmäßigen Gemahlin Katharina von Aragonien am 17. Nov. 1558 den Thron und besaß denselben bis zum 24. März 1603, an welchem Tage sie aus dem Leben schied. Diese Königin, deren Regierung zu den glänzendsten Zeiten in der englischen Geschichte gehört, führte das Gebäude der anglicanischen Hochkirche auf und vollendete die Vernichtung der katholischen Kirche in England. Es drängten die Königin äußere Umstände und politische Verhältnisse zu ihren religiösen Einrichtungen, keineswegs scheinen sie aus innerer Ueberzeugung entsprungen zu seyn. Nach Heinrich's VIII. Tod hatte sich unter der minderjährigen Regierung des protestantischen Eduard VI. und dann unter der strengkatholischen Maria, Gemahlin des spanischen Königs Philipp II., das ganze Reich in fanatische Partеien für und gegen den alten Glauben gespalten und daher waren auf beiden Seiten grausame Verfolgungen herbeigeführt worden. Heinrich VIII. hatte durch seine illegitimen Verbindungen und durch seine verschiedenen Testamente und öffentlichen Erklärungen über die Nachfolge die regelmäßige Succession ganz in Zerrüttung gebracht und den Parteien dadurch Anhaltspunkte bei ihren Versuchen zum gewaltsamen Regierungswechsel gegeben. Elisabeth, die in ihrer frühern Jugend im reformirten Glauben erzogen worden war, mußte denselben während der Regierung ihrer Halbschwester Maria verlassen und versprechen, wenn sie zur Regierung gelangte, den Katholicismus aufrecht zu erhalten. Doch waren bei Elisabethens Thronbesteigung die Verhältnisse keineswegs dafür günstig. Das Parlament sprach sich nach Mariens Tod für den Protestantismus

aus und Elisabeth, die an und für sich vielmehr zum katholischen Glauben hinneigte, indem sie den alten Gottesdienst beibehalten haben wollte, und sich für den Priester-Cölibat, die Transsubstantiation, die Gebete für die Verstorbenen 2c. erklärte, hatte bei den strengen Anforderungen des römischen Stuhls, dem sie ihre Thronbesteigung bekannt machte, nur die Wahl zwischen Katholicismus und Verlust der Krone. Denn wenn sie sich den Aussprüchen des Papstes Paul IV. unterwarf, der ihre Geburt für unehelich erklärte, so hatte sie auch kein Recht an den Thron und der Papst hatte dann auch nicht das Recht, sie selbst bei gänzlicher Unterwerfung zum Nachtheile der nächsten Verwandten nachträglich zu legitimiren. So mußte Elisabeth die Verbindung mit Rom abbrechen und sich dem Protestantismus in die Arme werfen, zumal Paul IV. den Bann über sie aussprach. Sie fand am Parlamente sogleich eine sehr kräftige Stütze. Eine gänzliche Reaction gegen die vorherige Regierung der katholischen Maria trat sofort ein: die Königin ward zum Oberhaupt der Kirche erklärt; der Suprematseid mußte ihr geschworen werden; die Verordnungen Heinrich's VIII. gegen den Papst wurden wieder hergestellt, die der Königin Maria gegen die Protestanten vernichtet; der Krone wurden die Annaten, die kurz vorher zurückgegebenen Kirchengüter, der Zehnten, die Besetzung der Bisthümer zugestanden. Der Königin wurde das Recht übertragen, mit Beirath einsichtsvoller Männer das Kirchenwesen einzurichten. So wurde ein neues Kirchenregiment (die hohe oder bischöfliche Kirche), dessen Grundlage die 39 anglicanischen Artikel bildeten (vgl. Bekenntnißschriften, reformirte), im J. 1562 eingeführt und die Acte der Gleichförmigkeit wurde erlassen (vgl. d. Art. England). Indem man der alten Kirche das Recht der Inquisition abgesprochen, nahm man es bei den Glaubensverfolgungen gegen die Nonconformisten oder Dissenters, die sich der herrschenden Staatskirche nicht unterwarfen, in Anspruch. Die Krone ward, zur Errichtung eines Inquisitionsgerichtes bevollmächtigt, wodurch auf das Grausamste nicht nur Katholiken, sondern auch Presbyterianer Puritaner 2c. verfolgt wurden. Aber nicht nur zur Verbreitung des Protestantismus und dessen Befestigung in England that Elisabeth Alles, was geschehen konnte: durch diese Königin und ihre Intriguen wurde er auch in Schottland und in den Niederlanden gestützt und befestigt und in Frankreich der Religionskrieg unterhalten, Irland aber, das fest hielt am alten Glauben, wurde in die jammervollste Lage gebracht und selbst Ströme Bluts, die vergossen wurden, vermochten nicht den katholischen Glauben auf dieser Insel zu erschüttern (vgl. Emancipation der Irländer). Das sind Flecken in der Geschichte der sonst so großen Königin, die für ihr Reich in Bezug auf politische Stellung, Seemacht, Handel, Gewerbe, Ackerbau, Künste und Wissenschaften die größten und unbestreitbare Verdienste hat, die hier näher zu berichten, nicht der Ort ist, da nur in der Kürze der Königin in kirchlicher Beziehung gedacht werden soll. Ganz kleinlich aber und tadelnswerth zeigte sich Elisabeth in den Streitigkeiten mit ihrer Verwandten, der schottischen Königin Maria Stuart (vgl. d. Art.), welche

sie wegen ihrer nähern Ansprüche an den englischen Thron fürchtete und wegen ihrer größeren Liebenswürdigkeit haßte: die von ihren eigenen Unterthanen verfolgte unglückliche Maria mußte, nachdem sie 18 Jahre lang in England gefangen gehalten worden, wegen angeblicher Verschwörung gegen Elisabeth unter dem Beile des Henkers bluten. Aber weder die Bannbullen Pius V. und Sixtus V. gegen die englische Königin, noch die unüberwindliche Flotte Philipp's II. erschütterten ihren Thron. Sie regierte mit Kraft, Umsicht und männlichem Sinne bis an ihr Ende und hinterließ ihr Reich als eines der mächtigsten in Europa. Zu der Größe England's unter den europäischen Staaten hat Elisabeth offenbar den Grund gelegt. Vgl. Lingard, Geschichte von England, aus dem Engl. von Salis. Bd. 7 u. 8. Frankfurt 1828. Aschbach.

Elisabetherinen, s. Franciscanerinen und Barmherzige Schwestern.

Elisäus (hebr. Elischa, d. i. dessen Heil Gott ist), Sohn des Saphat, aus dem Orte Abel-Mehola im Stamme Isaschar gebürtig, war der Schüler und Gefährte des Elias und nach ihm das Prophetenhaupt. Hiezu war er schon früher, gerade als er auf dem Felde mit Pflügen beschäftigt war, von Elias durch Uebergabe des Prophetenmantels feierlich eingeweiht worden. Wirksam war er als Prophet im Reiche Israel und zwar unter den Königen Joram, Jehu, Joahas und Joas im ersten Viertel des neunten Jahrhunderts v. Chr. Die Kraft des Geistes, welche sich aus Elias auf ihn ergossen, offenbarte sich bei ihm hauptsächlich in wunderbaren Thaten, und zwar in Wundern, die augenfällig genug waren, um auch auf den rohen und abgestumpften Sinn Eindruck zu machen. Es sey gestattet, seine einzelnen Wunderthaten kurz hier zusammen zu stellen: 1) bei Jericho machte er eine ungesunde Quelle dadurch gesund, daß er eine Schale mit Salz hineinschüttete (2. Kön. II, 19—22); das Salz sollte hier keineswegs wie oft fälschlich angenommen worden, ein natürliches Verbesserungsmittel des Wassers, sondern bloßes Symbol der wunderbar eintretenden Wirkung seyn. Die Quelle, die man noch heute in jener Gegend zeigt, entspringt am Berge Quarantania und bildet einen Bach, der sich in den Jordan ergießt und ehemals viele Gärten bewässerte (Joseph. Bell. Iud. V. 8, 3.; Pococke, Beschreibung des Morgenlandes, II, 48). 2) Auf dem Wege von Jericho nach Bethel begegneten ihm Knaben, die ihn verhöhnten und beschimpften; er fluchte ihnen im Namen des Herrn und zwei Bären kamen herbei und zerrissen 42 von den Knaben (2. Kön. 2, 23—25). 3) Einst als König Joram von Israel, Josaphat von Juda, und der König von Edom gegen Moab auf einem Kriegszuge begriffen waren, fehlte es an Wasser. Man wendet sich an Elisäus; dieser befiehlt im Thale Gräben zu machen und bald hat man Wasser in Ueberfluß. (2. Kön. 3, 9 ff.) 4) Wie sein Lehrer Elias kam er der Noth einer armen Wittwe durch das Wunder eines fließenden Oelkrugs zu Hülfe (2. Kön. 4, 1—7). 5) Deßgleichen erweckte er, wie jener, einen Knaben vom Tode, das Kind jener Sunamitin, die ihn früher so freundlich aufgenommen und gepflegt hatte

(2. Kön. 4, 33—37). 6) Während einer Hungersnoth wird in Gilgal ein Gericht aus wilden Gurken (der Coloquinthe, cucumis Colocynthis, Linn.) gekocht; da man es kostete, hielt man's für giftig und konnte es nicht genießen. Elisäus schüttete etwas Mehl hinzu und das Gemüse war genießbar (2. Kön. 4, 38—41). 7) Hundert Mann speis't er mit zwanzig Gerstenbroden, und einem kleinen Vorrath von Aehren, so daß noch etwas übrig blieb (2. Kön. 4, 42—44; unwillkürlich erinnert dieses Wunder an die wunderbare Brodvermehrung durch Christus). 8) Den syrischen Feldherrn Naaman heilt er vom Aussatz, indem er ihn heißt, sich siebenmal im Jordan zu waschen; und als sein Diener Giezi vom Geheilten ein Geschenk annimmt, schlägt er diesen mit dem Aussatz (2. Kön. 5). 9) Er macht das Eisen, das einem Prophetenjünger von dem Stiele der Axt in's Wasser gefallen war, schwimmen, indem er ein Stück Holz schneidet und es in's Wasser wirft und läßt dann jenes herausnehmen (2. Kön. 6, 1—7). 10) Eine syrische Kriegerschaar, die in Dothan (etwa zwei Meilen nördlich von Samaria gelegen) seiner sich bemächtigen will, wird auf sein Gebet vom Herrn mit Blindheit geschlagen; unerkannt führt er sie dann zur Stadt Samaria, wo ihnen auf sein Gebet die Augen wieder geöffnet werden (2. Kön. 6, 8—23). 11) Bei der Belagerung Samariens durch die Syrer entsteht eine entsetzliche Hungersnoth; in der verzweifelten Lage wendet sich der König an Elisäus; dieser prophezeit, daß am andern Tage die Hungersnoth zu Ende gehen werde; plötzlich verläßt dann der Feind das Lager und die Bewohner Samariens finden darin reichliche Nahrung (2. Kön. 6, 24—7, 20). 12) Als König Benadadt von Syrien erkrankt war, prophezeit Elisäus dem Hasael zu Damascus, daß er sich des Throns von Syrien bemächtigen werde (2. Kön. 8, 7 ff.). 13) Endlich werden selbst seine Gebeine im Grabe noch durch ein Wunder verherrlicht; ein Todter wird durch sie in's Leben zurückgebracht (2. Kön. 13, 21, vgl. Sirach 48, 15). Die Versuche, einzelne dieser Begebenheiten natürlich zu erklären, nehmen sich mitunter wirklich lächerlich aus. Was das „enorm Wundermäßige" dieser Wunder betrifft, geht dem „außerordentlich Wundermäßigen" auch ein „außerordentlich" Zweckmäßiges zur Seite (vgl. den Art. Elias). Gewöhnlich mochte sich Elisäus in Samaria aufhalten, eine Zeitlang lebte er, wie sein Lehrer Elias, am Berge Karmel (2. Kön. 2, 25. 4, 25). Einmal geschieht seiner auch im N. T. Erwähnung, vgl. Luk. 4, 27.

Martin.

Elkesaiten (Helkesaiten, auch Sampsäer) wurden die Anhänger des Elxai, eines unter Trajan auftretenden jüdisch-christlichen Theosophen genannt, der sich von seinen Anhängern für eine verborgene Kraft Gottes halten ließ, und ein durch Ideen der Essäer (mit welchen er nach Epiphanius in enger Verbindung gestanden) zersetztes Christenthum verkündigte. Diesem zufolge war der Logos Christus ein vor allen Dingen erschaffener Geist, der auch in Adam gewohnt, und dem Elxai eine burleske Gestalt zuschrieb; vom h. Geiste aber lehrte er, daß er weiblichen Geschlechts sey. Er ließ seine Anhänger bei'm Salze, bei'm Wasser, bei der

Erde, dem Brode, dem Himmel, als bei Gegenständen göttlicher Verehrung schwören, verbot die Opfer, den Genuß von Fleischspeisen und erregte durch die Behauptung, es sey erlaubt, um der Verfolgung zu entgehen, den heidnischen Götzen zu opfern, wenn man innerlich nur den Glauben bewahre, bei den wahrhaft Gläubigen großes Aergerniß. Anhänger von ihm gab es nach Epiphanius in einigen Gegenden von Palästina noch im vierten Jahrhundert, welche zwei Schwestern aus dem Geschlechte des Elxai als höhere Wesen verehrten, und deren Speichel und andere Unreinigkeiten des Leibes sammelten, um Krankheiten damit zu heilen. Hilgers.

Eller, s. Chiliasten.

Elohim, s. Jehovah.

Emanationen, s. Gnostiker.

Emancipation heißt nach der ursprünglichen Wortbedeutung die Losgebung oder Befreiung aus fremder Gewalt oder Besitzung (e mancipio dare oder reddere, e-mancupare, sich des Eigenthumsrechtes begeben). Bei den Römern, von welchen wir diesen Ausdruck haben, wurde durch denselben vorzugsweise das Rechtsverfahren bezeichnet, welches bei der Freigebung des Sklaven und insbesondere bei der Entlassung des Kindes aus der väterlichen Gewalt eingehalten werden mußte. Auch das Kind wurde als Eigenthum (mancipium) des Vaters angesehen, und es bedurfte zu seiner Frei- oder Mündigerklärung eines richterlichen Actes, welcher anfangs durch Kauf und Rückkauf, späterhin aber, nach Justinian's Anordnung, durch die einfache vor dem gesetzmäßigen Richter abgegebene Erklärung statthatte: hunc sui juris esse patior meaque manu mitto (ich lasse diesen sein eigener Herr seyn und gebe ihn aus meiner Hand, Gewalt). Auch heutzutage genügt noch zur Emancipation der Kinder die einfache Erklärung der Eltern vor der gesetzmäßigen Obrigkeit; es ist ihre Mündigerklärung. Baudri.

Emancipation eines Mönches findet Statt, wenn derselbe durch Erhebung zu einer kirchlichen Dignität dem Gehorsam seines Klostervorstehers entzogen wird. Letzterer hat dann die literae emancipatoriae auszustellen. — Wird eine religiöse Congregation der bischöflichen Jurisdiction entzogen und unmittelbar unter den römischen Stuhl gestellt, so nennt man dieß auch Emancipation. =

Emancipation heißt auch in kirchenrechtlicher Bedeutung die vorschriftsmäßige Aufnahme oder Einführung in den Schooß des Capitels. Die Mitglieder der (Metropolitan-, Kathedral- oder Collegiat-) Capitel sind nach altcanonischer Ordnung entweder solche, die noch ohne Präbende unter Aufsicht des Scholasters, gleichsam unter väterlicher Gewalt stehend (panistae, canonici in herbis, Domini minores oder Domicellares, alle Obliegenheiten im Chore, ohne Sitz und Stimme im Capitel haben, oder wirkliche Domherrn (Domini majores, canonici in floribus). Die durch den Capitelsgang nach Vorschrift vollzogene Aufnahme unter letztere (Einführung in den Chorsitz — stallum — und in das gremium capituli) nennt man die Emancipation und den Aufzunehmenden den Emanci-

pandus wegen der, der väterlichen Emancipation ähnlichen, Freigebung aus der Hand der geistlichen Erzieher in die Rechte eines Capitulars.

Baudri.

Emancipation der Sklaven durch die Kirche. Den großartigsten, weitverbreitetsten Emancipationsact hat das Christenthum vollzogen. Abgesehen von dem großen Erlösungswerke Jesu Christi, welcher gekommen ist, die Ketten einer dreifachen geistigen Knechtschaft (der des Teufels, der Welt und des Fleisches) zu zerbrechen, hat die durch ihn gestiftete Heilsanstalt, die Kirche, zugleich eine freiere und freundlichere Gestaltung in die äußeren Lebensverhältnisse hineingetragen, und einen die menschliche Würde tief verletzenden Zustand, den Zustand der Sklaverei, aufgehoben; und zwar keineswegs mit äußeren, zwingenden Mitteln, sondern lediglich durch den geistigen Einfluß der Religion auf die bekehrten Völker, gemäß dem Ausspruche des Herrn (Joh. 8, 32): ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen. Es ist in der That eben so sehr von großem Interesse als auch ein glänzendes Zeugniß für die göttliche Kraft der Religion Jesu, wenn man den allmäligen, im Geist und Wesen des Christenthums begründeten Weg verfolgt, auf welchem die Emancipation der Sklaven durch die Kirche statthatte.

Uranfänglich gab es im Menschengeschlechte keinen Zustand der Sklaverei, weder in engerer Bedeutung, wonach der als Sklave behandelte Mensch aller Menschenrechte beraubt und lediglich als Sache betrachtet wird, noch auch in weiterem Sinne als Zustand höriger Knechtschaft, welche die persönliche Freiheit beschränkt, ohne dieselbe durch Entziehung der der Menschenwürde eigenthümlichen Rechte aufzuheben. Es war in der Urzeit das patriarchalische Verhältniß, welches in den mit der Zeit sich erweiternden Familienkreisen sich wie von selbst bildete, und in welchem zwar auch Dienende und Knechte sich befanden, aber keineswegs hart und fremd, sondern wie Kinder im Vaterhause behandelt wurden. Die Geschichte der Patriarchen nach unseren h. Urkunden liefert ein treues Abbild dieses Verhältnisses; und selbst der heidnische Plutarch spricht (im Leben des Numa) von dem „goldenen Zeitalter", wo der Begriff von „Herr" im Gegensatz zum „Sklaven" noch unbekannt gewesen sey. War auch die Behandlung der dienenden Classe im patriarchalischen Zeitalter nicht immer gleich human, je nach dem Charakter des Familienhauptes oder nach sonstigen Umständen (so gemäß 1. Mos. XVI. Hagar's Behandlung im Hause Abraham's), so war doch der Begriff der Sklaverei, wie sie sich in der Folge entwickelte, damals noch ganz fremd. Und obschon unter Abraham's Nachkommen, dem Volke Israel, — von Natur schon, weil streng abgeschlossen, auch hart und oft grausam gegen alle Nichtjuden — sich allmälig aus der Classe der Dienenden eine Art Sklaverei ausbildete, so wurde sie doch durch den Einfluß der Offenbarungslehre und der h. Gesetzgebung sehr gemildert. Bei den Juden gab es eine dreifache Classe von Knechten oder Sklaven: sie waren entweder als Bewohner der eroberten Lande (Jos. IX. 22 2c.) oder als Kriegsgefangene, oder endlich auch wegen Schulden

leibeigen geworden; aber das Gesetz schützte sie vor Mißhandlung und Unmenschlichkeit, und öffnete den wegen Schulden Geknechteten im Jubeljahre (3. Mos. XXV.) wieder das Thor der Freiheit. War nun auch gleichwohl, wie es die Geschichte des Judenvolkes zeigt, die Behandlung der heidnischen Sklaven, bei der dem Judenthum eigenthümlichen Abneigung, ja Verachtung gegen alle Fremden, keineswegs milde, sondern je nach Umständen hart und kalt, so bildete sich dagegen im Heidenthum, dem der mildernde Eindruck der göttlichen Offenbarungslehre ganz abging, diese Knechtschaft bis zu jenem ganz rechtlosen Zustande des dinglichen Besitzes (mancipium) aus, wie wir ihn bei der Entstehung der Kirche unter den Heiden, besonders den Römern vorfinden. In diesem Zustande tritt die dem Menschen eigenthümliche Würde, seine persönliche Freiheit, gänzlich zurück; der Sklave wird, gleich jeder anderen willenlosen Sache, mit vollen Eigenthumsrechten besessen, und kennt keine Rechte, als den Willen seines Herrn. Zu einer solchen Abirrung und Entwürdigung des Menschen konnte es im Judenthum nicht kommen, indem die Lehre von Gott, dem Herrn der Heerschaaren und vom göttlichen Ebenbilde im Menschen, sowie das von Gott gegebene Gesetz (der Decalog und die zusätzlichen mosaischen Verordnungen) dieser Knechtung bestimmte Schranken setzten, und nach der Offenbarungslehre selbst der Heide als ein Eigenthum Jehovahs, wenn auch dem göttlichen Zorn verfallen, betrachtet wurde. Dagegen bildete sich im Heidenthume, dem die rechte Einsicht in den hohen Adel der menschlichen Seele eben so wie die wahre Lehre über Gott, Unsterblichkeit und ewiges Leben durch die Folge der Erbsünde abhanden gekommen war, eine eben so niedrige als falsche Vorstellung von den Sklaven aus, welche auf die Behandlung derselben den nachtheiligsten Einfluß hatte. War nach Plato's milderer Ansicht der Sklave, obschon anderer Natur als der Freie, doch als Mensch gütiger Behandlung empfohlen, so unterschied Aristoteles strenge Herr und Sklave, Herrscher und Diener ihrem innersten Wesen nach und hielt letztere für Menschen einer niederen Art, die, von Natur und Geburt her nur zum Knechtdienst bestimmt, sich nicht selbst, sondern unumschränkt einem andern angehörten. Aehnliche Ansichten hegten unsere heidnischen Vorfahren (die alten Deutschen), indem z. B. Tödtung eines fremden Sklaven und fremden Viehes (de servo aut jumento alieno occiso. — Lex Fris.) gleich gehalten und auf gleiche Weise bestraft ward. Ueberhaupt waren Sklaven bei den Alten ein volles mancipium, ohne Rechte und ohne freien Willen. Schon ihre Bezeichnung (ἀνδράποδος, der unter den Füßen liegende, servilis, illiberalis, dienstbar und unfrei s. v. a. gemein und verworfen) deutete dahin. Diese unter den Heiden verbreitete und die heidnische Sklaverei von der Sklaverei unter den Juden sehr unterscheidende Ansicht, wonach der Sklave von schlechterem Stoffe als der Freigeborene und des Sklaven Seele gemeinerer und wenigbegabter Natur sey, war wohl eben so gut eine Folge, wie die Ursache ihrer harten Behandlung, indem durch letztere jegliche Ausbildung und Veredlung des Sklaven verhindert, im Gegentheil ihre Verdummung und Verschlechterung

befördert werden mußte. Ihre niedrigen, oft den schändlichsten Lastern gewidmeten Dienste, ihre Absonderung und verächtliche Behandlung und ihre allen Grausamkeiten preisgegebene Rechtlosigkeit mußte auf Geist und Herz sehr verderblich einwirken. Fanden sich, wie sich denken läßt, auch bei einzelnen gütigen Herrn rühmliche Ausnahmen einer humanen Behandlung, so änderte diese doch im Ganzen wenig an der Lage dieser Unglücklichen, welche sich bei den Römern wohl am härtesten gestaltete, zumal zu jener Zeit, wo der Besitz der Sklaven ein Gegenstand üppiger Prachtliebe ward, so daß oft tausend Sklaven und mehr noch unter dem Winke eines Herrn standen. Was selbst die bessern Heiden-Schriftsteller über die elende Lage und grausame Behandlung der Sklaven mit ruhigem Blute berichten, empört das menschliche Gefühl und ist für das christlich-gebildete Herz grauenerregend. Wo indeß eine Linderung und Hülfe in diesem elenden Zustande sich ergab, da war sie auch die Folge der Religion, wenn auch der im Heidenthum verunstalteten. So gab es h. Asyle (Zufluchtstätten), in welchen der Sklave gegen seinen tyrannischen Herrn Schutz fand, und h. Festtage, an denen er einer gewissen Freiheit sich erfreute. Einzelne heidnische Philosophen äußerten sogar über die Sklaverei Ansichten, die den christlichen nahe kamen; so Seneca, welcher — in seinen Briefen — in dem Sklaven den Menschen geachtet wissen wollte und den schönen Grundsatz aufstellte: „so oft du darüber sinnest, wie viel du dir gegen einen Sklaven erlauben dürfest, so bedenke, so viel, als deinem Herrn gegen dich zusteht. Dein Verfahren gegen sie sey gütig, damit sie dich mehr achten als fürchten." — Doch dies waren einzelne Ansichten von Weisen, welche am allgemeinen Zustande der Sklaverei nichts änderten.

Erst der Religion Jesu war eine völlige Befreiung oder Emancipation der Sklaven vorbehalten; aber keineswegs, so schroff auch der Geist der Sklaverei dem humanen, liebeathmenden und freiheitverkündenden Geiste des Christenthums entgegen war, auf gewaltsamem äußern Wege, sondern unvermerkt durch geistigen Einfluß. Das Elend der Sklaverei erschien den ersten Christen mit Recht als eine Folge und Strafe der Erbsünde; die Sünde an sich schon ist Knechtschaft und führt zur Knechtschaft. In dem Fluche über Chanaan (1. Mos. IX. 25. „ein Knecht der Knechte sey er seinen Brüdern") sahen die h. Väter Ursprung und Anfang der Sklaverei (Chrysost. serm. 5 in Gen. etc.). Wie alle zeitlichen Folgen der ersten Sünde, so wurden nun auch diese Uebel der Knechtschaft von den Christen mit Hingebung angenommen, mit Geduld ertragen. Wo die Kirche diesen Sklavenzustand vorfand (bei Griechen, Römern, ja bei allen Heiden-Völkern, an welche ihre Mission erging), da bekämpfte sie denselben durch die Predigt unserer Gleichheit vor Gott und durch Verbreitung einer liebevollen Gesinnung. Indem sie den Herrn Liebe, Demuth, Gottesfurcht (Eph. VI. 9 etc.), den Sklaven aber Geduld, Gehorsam, Ehrfurcht gegen ihre Herrn (Eph. VI. 5. 1. Petr. II. 16 etc.) zur Pflicht machte und demnach den Unterschied äußerlich bestehn ließ, hinderte sie dies nicht, eine völlige innere Freiheit und Gleichheit Aller vor Gott auszusprechen:

„Sklave oder Freier, Mann oder Weib, alle seid ihr eins in Christo Jesu.“ (Gal. III. 28.) Diese christliche Ansicht und Behandlung in Betreff der Sklaven spricht sich nirgend schöner aus, als in dem Briefe des h. Paul an Philemon, dem der h. Apostel den entlaufenen Sklaven Onesimus als „Neubekehrten, der ihm einst unnütz, jetzt ihnen allen nützlich sey,“ wieder zuschickte, daß er ihn fürder nicht als Sklaven, sondern ferner als geliebten Bruder behandeln möge.“ Wo solche Ansicht und Behandlung eintraf, da war freilich die verwerfliche Seite der Sklaverei, das Harte und Unmenschliche an derselben aufgehoben. Hierauf, so wie auf die Sorgfalt, welche man in Betreff der Belehrung und Bekehrung auf die Sklaven so gut, als auf die Freien, verwendete, beschränkte sich die Kirche in Emancipirung oder Befreiung des Sklavenstandes, welchen sie, schon als Folge des ersten Falles, nicht billigen, aber auch nicht gewaltsam auflösen konnte. Hätte die Kirche den heidnischen Sklaven anstatt Demuth und Unterwürfigkeit eine vollkommene äußere Freiheit und Selbstständigkeit verkündigt und verheißen, sie würde dadurch nicht blos alle Herrn, ja alle Freigebornen von vornherein gegen ihre Lehre eingenommen, sondern auch den Staat wirklich in die größte Gefahr gebracht haben, daß er durch plötzliche Entfesselung dieser rohen Kräfte, einer gewaltsamen Umwälzung aller socialen Verhältnisse ausgesetzt würde. Es war vielmehr der Mission der Kirche und ihrer Bestimmung angemessener, durch Umwandlung der Gesinnung und Gesittung eine Verbesserung der äußern Zustände und durch Christianisirung der Völker jene eben so vollständige als allmählige Sklavenemancipation herbeizuführen, wie dieselbe in der That in der Ausbreitung des Christenthums sich entwickelt hat. — Es lag nun in der Natur der Sache, daß die frohe Botschaft unserer Erlösung, das Evangelium, zuvörderst „den Armen verkündigt,“ auch zuerst in den untern Schichten der bürgerlichen Gesellschaft und insbesondere unter den Sklaven zahlreiche Anhänger fand, welche ihrerseits wieder, in ihrer dienenden Eigenschaft dem innersten Familienleben nahestehend, auf dieses nicht selten mit Erfolg und Segen zurückwirkten, wie die zahlreichen von der ältesten Kirchengeschichte aufbewahrten Bekehrungen durch Sklaven beweisen. Daher vertheidigte Origines das Christenthum dem Heiden-Philosophen Celsus gegenüber, welcher die große Zahl von gemeinen, zum Theil dem Sklavenstande angehörigen Anhängern demselben zum Vorwurf machte, sehr schön durch den Nachweis, wie „die Religion Jesu alle Menschen durch Gottes Wort adeln und auch die Sklaven so veredeln wolle, daß sie dadurch frei würden“; und Laktantius (Instit. V. c. 16) rechtfertigt die Kirche gegen den Vorwurf, daß auch in ihr noch einige Sklaven, andre Herrn seyen, durch die Erklärung: „obwohl diese äußern Zustände noch verschieden sind, so haben wir doch keine Sklaven unter uns, sondern letztere gelten uns als Brüder in geistlichem Sinne.“ Der h. Chrysostomus aber, welcher ganz besonders der Armen und Unterdrückten sich annahm und namentlich eine humane Behandlung der dienenden Klasse als Christenpflicht hervorhob, legte sogar christlichen Herrschaften die Obliegenheit ans Herz:

„Die Sklaven unterrichten zu lassen und sie alsdann zu emancipiren.“ (hom. 40 in ep. I. ad Cor.) Eine solche freie, dem Evangelium entsprechende und entspringende Ansicht und Gesinnung war dann auch in unzähligen Fällen die Veranlassung sowohl milderer Behandlung als gänzlicher Freigebung der Sklaven (so schenkte der unter Trajans Regierung zum Christenthume bekehrte Römische Stadtpräfekt Hermes mehreren hundert Sklaven mit der geistigen Befreiung durch ihre Bekehrung zugleich auch die bürgerliche Freiheit) und ward im Laufe der Zeit die Ursache einer vollständigen Emancipation, nachdem der Triumph der Kirche über die Finsternisse des Heidenthums mit dem maaslosen heidnischen Pomp und Luxus auch die grausamen Vorurtheile in Betreff der Sklaven vernichtet hatte. Der christliche Sklave, innerlich frei durch seinen Glauben, genoß unter christlichen Herrn einer Milde und Pflege, welche die Härte des Sklavenstandes ihn vergessen machte. So lange letzterer jedoch noch von der weltlichen Gesetzgebung geduldet ward, billigte die Kirche nie eine eigenmächtige oder gewaltsame Freimachung, sondern beschränkte sich, wie oben schon bemerkt wurde, den Sklaven in Gemäßheit der h. Schrift Gehorsam und Demuth zur Pflicht machend, auf die Einschärfung einer liebevollen Behandlung und wo es geschehn konnte, auf ihre Beschützung gegen jeglichen Druck und Frevel. Dabei suchte sie nicht blos durch körperliche und geistige Ausbildung derselben ihre inneren wie äußeren Zustände zu verbessern, sondern auch soviel wie möglich vor *ihrem* Forum allen Unterschied zwischen Herrn und Sklaven zu tilgen. Sie nahm (freilich nach vorhergegangener Emancipation) häufig Sklaven in den geistlichen Stand auf und bevorzugte sie sogar, wie dies z. B. auf dem Conc. Tolet. an. 655 geschah, wenn sie sich auszeichneten, vor allen andern, so daß zur Zeit *Ludwig des Frommen* die meisten Bischöfe aus dem Stande der Sklaven (vilissimorum servorum, wie es in einem alten Geschichtswerke heißt) waren. Sklaven außer Landes zu verkaufen wurde von den canones untersagt und ihr Besitz den Juden strenge verboten; übrigens wurden sie als unterm vormundschaftlichen Schirm der Kirche stehend angesehn und gegen jede Mißhandlung von letzterer in Schutz genommen, so daß z. B. der Sklave, der von seinem Herrn an einem Sonntage zur Arbeit, an einem Fasttage zum Fleischessen angehalten wurde, dadurch frei, der Mörder eines Sklaven excommunicirt wurde. Dagegen fand die Emancipation eines Sklaven in kirchlicher Weise statt, indem der Priester am Altare dem Emancipanden eine volle Kornähre überreichte; von der Kirche wurde den Herrn die Freimachung eines Sklaven als ein für das eigne Seelenheil ersprießliches Werk empfohlen und zugerechnet, und auf diese Weise in demselben Maaße, in welchem der Mißbranch der Sklaverei erschwert ward, ihre Freimachung erleichtert. Das sonst so geschmähte Mittelalter war es nun, welches mit der steigenden Macht der Kirche die Sklaverei allmählig verschwinden und endlich gesetzlich unterdrückt sehen sollte. Nachdem unter den christlichen Völkern längst das Entwürdigende der Sklaverei, wonach der Sklave als rechtlos und als unbeschränktes

Eigenthum betrachtet und behandelt ward, verdrängt und überhaupt der Zustand der Sklaven auf die eben entwickelte Weise durch den Einfluß der Religion gemildert worden war, wurde gegen das elfte und zwölfte Jahrhundert nicht blos jeder Kauf und Verkauf mit Menschen gänzlich untersagt, sondern auch auf Emancipation und Loskauf der Sklaven in fremden Landen mit allem Ernst und Eifer hingearbeitet. Es bildeten sich sogar Orden und Bruderschaften, welche es sich zur Aufgabe stellten, die in Gefangenschaft gerathenen oder in der Sklaverei befindlichen Christen loszukaufen oder auf sonst eine Weise frei zu machen (Johannes von Mata, Petrus Nolascus u. A. stifteten solche Verbrüderungen), so daß endlich selbst der Gedanke an Sklaverei und Knechtung ein tiefergreifender und schmerzlicher für das christliche Gemüth wurde. Eigentliches gesetzliches Sklaventhum gibt es seit dieser Zeit im christlichen civilisirten Europa nicht mehr; nirgendwo darf der Mensch als rechtlos, noch weniger als Sache, als ein zum Kauf und Verkauf geeignetes mancipium, Besitzthum angesehen und behandelt werden; höchstens ist in einigen Ländern als ein Ueberrest des ehemaligen Sklaventhums die Leibeigenschaft geblieben, welche sich von ersterer jedoch wesentlich unterscheidet. Dagegen hat sich im sechzehnten Jahrhundert ein Menschenhandel entwickelt, welcher den Grund zu einer höchst grausamen Sklaverei legte und den Namen der christlichen Völker, welche sich dazu hergaben, seit drei Jahrhunderten schändet. Als nach der Entdeckung Amerika's die Ureinwohner dieses Erdtheils von den Europäern zum Anbau des Landes gebraucht, bald aber unzureichend und durch die unermüdlichen Bestrebungen des edeln Dominikaners Las Casas auch gegen Mißbrauch geschützt wurden, kamen die Portugiesen zuerst (gegen das Jahr 1503) auf den Gedanken, die weit kräftiger gebauten afrikanischen Neger in die amerikanischen Colonien zu verpflanzen und sie fanden darin bei allen übrigen Colonialmächten nur zu bereitwillige Nachahmung, so daß im J. 1517 sogar der Handel mit Negern von Carl V. genehmigt und gesetzlich geordnet wurde. Die im Kriege oder sonst gefangenen Neger wurden aufgekauft, gleich einer Kaufwaare in Schiffe verpackt, und in den Colonien als vollendete Sklaven, als volles Besitzthum, zu Feld- oder Bergwerksarbeiten verwendet. Auch gegen diese neuere Sklaverei, welche um so schmählicher und empörender uns erscheinen muß, weil sie von Christen eingeführt worden, hat die Kirche die nämliche Haltung beobachtet, wie gegen die heidnische. Weil der Besitz eines Sklaven an und für sich dem Christenthume nicht widerstreitet so fern nur die Behandlung eine menschliche und väterliche ist, so hat die Kirche sich auch jetzt, den Menschenhandel entschieden tadelnd, wieder darauf beschränkt, sowohl gegen jede grausame, unmenschliche Behandlung offen sich auszusprechen und aufzutreten, als auch die Lage der armen Schwarzen nach allen Seiten hin, durch körperliche wie geistige Hülfe, zu erleichtern und zu verbessern, bis endlich die laute Stimme der Religion über den fühllosen Eigennutz gesiegt und die civilisirten Nationen in Europa dahin vereinigt hat, daß sie gemeinschaftlich den schändlichen

Sklavenhandel — die Quelle des unsäglichsten Elendes — zu vertilgen bemüht sind. Uebrigens hat die Kirche das Elend der Negersklaven, wo solche sich fanden und noch finden, vielfach gemildert, sey es durch ihren Einfluß auf die Sklavenbesitzer und auf die betreffende Gesetzgebung oder auch durch die veredelnde Einwirkung auf das Innere dieser verwahrlosten Menschenrace; und mehrere päpstliche Erlasse, zuletzt noch von Papst Gregor XVI., haben sich in diesem Sinne an die Christenheit gewandt und den empörenden Menschenhandel aufs Schärfste mißbilligend, zu dessen Unterdrückung laut aufgefordert. — Baudri.

Emancipation der Frauen durch das Christenthum. Mit dieser hat es eine ähnliche Bewandtniß, als mit der Emancipation der Sklaven, weil die Frauen vor der Erscheinung des Christenthums in einem sklavenähnlichen Zustande sich befanden. Diese Entwürdigung der Frau war freilich bei den verschiedenen Nationen auch wieder verschieden; so stand das jüdische Weib höher als das heidnische: die Gattin des klassischen Griechen und Römers höher als die des uncivilisirten Heiden; auch genoß durch die Tugend ehelicher Treue und Sittlichkeit die Frau bei den heidnischen Germanen weit höherer Achtung als bei irgend einem andern heidnischen Volke. Im allgemeinen jedoch hat erst die Religion Jesu dem Weibe seine ganze Würde wiedergegeben und seine der weiblichen Bestimmung angemessene Stelle angewiesen. Ungeachtet des dichterischen Schmuckes, womit die alten griechischen und römischen Klassiker oft den häuslichen Stand der Frau zu schildern wissen, geht doch aus allem hervor, daß dieselbe nichts weiter als eine Dienerin oder Sklavin des Mannes, ganz von dessen Willkühr abhängig und nur durch ihr geschlechtliches Verhältniß für ihn wie für das Gemeinwesen von Bedeutung war, sie war im glücklichsten Falle die Erste der Sklavinnen, unter denen sie ihre Zeit zubrachte. — Anders im Christenthume. Ausgehend von der Wahrheit: daß dasselbe göttliche Gebilde, dieselbe göttliche Bestimmung im Weibe wie im Manne sey, stellte Christus sie beide gleich hoch, nannte sie im Ehebunde Ein Fleisch, und schützte das von Natur schwächere Weib ausdrücklich gegen die jüdische Härte, welche wegen geringfügiger Fehler eine Verstoßung der Frau dem Manne gestattete. Und wenn auch, im gesellschaftlichen wie ehelichen Leben, dem Manne als dem Stärkeren, die erste und vorwiegende Stellung angewiesen wurde (Ephes. V. 22.), so wurde doch nicht blos jede herrische Willkühr und Unterdrückung ausgeschlossen, sondern auch ausdrücklich die Liebe als das vorwaltende, bindende und ausgleichende Moment bezeichnet (das. V. 25), ja sogar im Bilde der Kirche, der Braut Christi, die hohe Stellung des Weibes angedeutet (das. V. 29, 32.). Vorzüglich war es das hohe Ideal der glorreichen Gottesmutter und Jungfrau Maria, wodurch in der Kirche die Würde der Frauen gehoben und fortan die ausgezeichneten Vorbilder reiner Jungfräulichkeit und edler Weiblichkeit der Verehrung und Nachahmung ebenfalls überwiesen wurden. Was innere Würde und geistige Bestimmung betrifft, so steht nach der christlichen Ansicht die Frau mit dem Mann auf

gleicher Stufe und in demselben Rechte, sie ist nicht, wie im Heidenthum, freies Besitzthum des Mannes, sondern, wie dieser frei in Christo, frei in selbstständiger Würde, frei in derselben hohen Bestimmung; und es unterscheidet sich daher die Frau im Christenthume von der heidnischen, wie der freie Mann vom Sklaven. — Was in neuerer Zeit von philosophischen und politischen Schwärmern (z. B. den S. Simonisten) über Frauenemancipation in die Welt geschrieen und geschrieben worden, ist im Grunde nichts als eine frivole Zerrüttung aller gesellschaftlichen wie sittlichen Ordnung in Bezug auf das geschlechtliche Verhältniß, nichts anders als die junghegelsche Emancipation des Fleisches, und eben so widersinnig als die vorgeschlagene Aufhebung des Unterschiedes der Stände. Die jüngsthin in einigen nordischen Städten zum Vorschein gekommenen emancipirten Frauen sind wirklich nichts als weibliche Karrikaturen, die auf Scandal ausgehn und aller öffentlichen Zucht und Sitte Hohn sprechen. Die vollendetste Emancipation der Frauen liegt in der Entwicklung der weiblichen Tugenden. Baudri.

Emancipation der katholischen Irländer nennt man den in der neuesten Geschichte berühmt gewordenen Befreiungsact der irischen Katholiken von dem politischen wie religiösen Drucke, der seit der s. g. Reformation gesetzlich auf ihnen lastete. Dieser Druck hatte sich von dem Momente an, wo Heinrich VIII. (s. d. Art.) mit dem schnödesten Ehebruche auch das kirchliche Band zerriß (1531), allmälig bis zu jener entsetzlichen Barbarei entwickelt, mit welcher die katholisch gebliebenen Irländer bis zum gegenwärtigen Jahrhunderte hin von England geknechtet wurden. Anfangs, besonders noch unter Heinrich des VIII. Regierung, welcher, ein persönlicher Bekämpfer der deutschen Reformatoren, mehr durch blutdürstige, in einer fünfmaligen ehebrecherischen Heirath kaum befriedigte Wollust als durch häretische Neigungen zum Abfalle von der Kirche gebracht und daher ein mordsüchtiger Tyrann gegen Protestanten wie gegen Katholiken wurde, waren die gegen die Katholiken gerichteten Gesetze mehr negativer als positiver Art, und trafen mehr die Würdenträger als den niedern Klerus und das Volk. In demselben Maaße jedoch, in welchem die Versuche der Dekatholisirung erfolglos und besonders die noch unverdorbenen Bewohner der grünen Insel (so hieß Irland) dem Glauben der Väter treu und ergeben blieben, wurden die Gewaltstreiche zur Protestantisirung vermehrt und verstärkt. Heinrich's im Ehebruche gezeugte Tochter Elisabeth, von gleicher Leidenschaft verderbt und seit ihres Vaters Tode (1547), dessen Thronfolgerin zuerst ihre ältere Stiefschwester Maria, dann (1559) sie selbst wurde, geheime Anhängerin der protestantischen Irrlehre, steigerte die Verfolgung der Katholiken und wußte mit seiner Grausamkeit die Schärfe des Gesetzes eben so wie die des Schwerdtes gegen sie anzuwenden; während sie durch Letzteres eine Menge treugläubiger Katholiken — unter ihnen die edle Maria Stuart (s. d. Art.) — dem Tode weihete, machte sie durch Ersteres den besten Theil ihrer Unterthanen, die um keinen Preis ihrer Gesinnung und ihrem Glauben abschwören woll-

ten, zu Sklaven, zu Heloten. Der s. g. **Suprematseid**, wodurch jeder im (geistlichen oder weltlichen) Amte Stehende sie als Oberhaupt in **geistlichen** wie in weltlichen Dingen, also als Päpstin der anglicanischen Kirche anerkennen mußte, vertrieb, obschon bereits ihres königlichen Vaters cäsaropapistisches Regiment die Reihen der katholischen Priester bedeutend gelichtet hatte, noch eine große Zahl hoher und niederer Geistlichen (unter andern noch sechzehn Bischöfe und an hundert Prälaten und höhere Geistliche) von ihren Stellen, entweder in's Exil, oder in den Tod. Außerdem wurden unter dieser in keiner Beziehung jungfräulichen Königin eine Menge den Katholicismus ächtende und knechtende Gesetze erlassen, welche unter den nachfolgenden Königen (Jacob I., Karl I. ꝛc.) durch den nicht bloß intoleranten, sondern blutdürstigen Sectenhaß, zuweilen auch aus Veranlassung von Empörungen der wieder zu ihrem unveräußerlichen Rechte anstrebenden Katholiken, vermehrt und wo immer möglich geschärft wurden. Da es in England und Schottland fast gänzlich, in Irland aber fast gar nicht gelang, den katholischen Glauben auszurotten, so drückte besonders auf Letzteres die Grausamkeit der Gesetzgebung, welche, so weit sie die Knechtung und Vertilgung der Katholiken zum Zwecke hatte, etwa in folgenden kurzen Zügen angegeben werden kann. Die Ausübung der katholischen Religion, der katholische Cultus, war im ganzen Reiche verboten, so daß jeder katholische in England geborene und entdeckte Geistliche als Hochverräther behandelt, Messe lesen und Messe hören mit ungeheurer Geldbuße und Gefängniß verpönt, Schule halten mit Androhung von lebenslänglichem Gefängniß dem Katholiken untersagt war; sogar die eine gewisse Zeit andauernde Versäumniß der anglicanischen Kirche wurde mit verhältnißmäßiger Geldstrafe belegt. Ein nicht katholischer Engländer bemerkt deßhalb: „Messe lesen oder Messe hören, beichten und Beichte hören, die katholische Religion lehren oder dieselbe sich lehren lassen, und vom protestantischen Kirchendienste wegbleiben: das waren lauter große Verbrechen, welche die Galgen in beständigem Gebrauche und die Kerker gefüllt hielten." — Selbst das äußere Bekenntniß des katholischen Glaubens (mündlich oder durch den Gebrauch katholischer Gebetbücher, Rosenkränze ꝛc.) ward als Ungehorsam gegen die Obrigkeit angesehen und bestraft; der katholische Bekenner ward nicht bloß unfähig, im Parlamente zu sitzen und Staatsämter zu bekleiden, sondern konnte auch, wenn er nicht den seinem Gewissen widerstreitenden Suprematseid ablegte, kein Grundeigenthum erwerben, und mußte, wenn ein protestantischer Verwandter sich meldete, diesem das Erworbene abtreten. Auf den Uebertritt zur katholischen Religion war sogar die Todesstrafe gesetzt; die Weigerung aber, den Anforderungen der anglicanischen Kirche sich zu unterwerfen, hatte alle möglichen Beschränkungen zur Folge: Trauungen, Taufen, Beerdigungen dagegen durften nur durch einen anglicanischen Geistlichen vollzogen werden, der, wenn er auch in der Regel mit der Zahlung der betreffenden Stol-Taxe sich begnügte, es doch dadurch in der Hand hatte, den Katholiken zu drücken und zu kränken. Unzählig waren die Opfer des Raubes, Mordes und der Schande, die vom tyran-

nischen Kirchenregiment Heinrich's und der Elisabeth an bis zum fanatischen Dictator Cromwell fielen. Wurden nun auch alle diese mehr als intoleranten, ja unmenschlichen Gesetze nicht immer in ihrer ganzen Strenge angewandt, besonders in Irland, wo die Masse der Bevölkerung trotz aller neronischen Verfolgungen, dem katholischen Glauben zugethan blieb, so mußte doch in Folge derselben allmälig sowohl alles Besitzthum als auch aller öffentlicher Einfluß in die Hände der Protestanten übergehen, und damit Letzteres sicherer und vollständiger der Fall sey, kam noch gegen 1673 zu allen diesen Blutgesetzen die s. g. Corporationsacte, welche zum Eintritt in eine städtische Corporation den Genuß des anglicanischen Abendmahls, und den Suprematseid forderte, und die Testacte, welche allen königlichen Beamten eine eidliche Protestation gegen die katholische Abendmahlslehre und die Theilnahme an dem Abendmahle der Anglicaner zur Pflicht machte. Fassen wir dieses alles zusammen, so war die Lage der Katholiken unter der protestantischen Regierung in England eine wirklich grauenhafte und kaum verschieden von der der Heloten in Sparta oder überhaupt der Sklaven im Heidenthume; und es erscheint diese despotische Grausamkeit um so schrecklicher, wenn wir bedenken, daß es sich bei den Iren nicht darum handelte, den Katholicismus dort einzuführen, sondern, den uralten im Lande tief eingewurzelten zu erhalten. Angenommen, doch nicht zugegeben, daß alle die Grausamkeiten, die in katholischen Ländern zur Zeit und nach der s. g. Reformation gegen die Protestanten verübt seyn sollen, wahr seyen, so fanden sie doch nur statt, um den Protestantismus, daher die Spaltung und Zerrissenheit aus dem bis dahin katholischen und einigen Lande fern zu halten, während die in England und Irland verübte Barbarei gegen die eigenen Landeskinder, welche in ihrem Besitze und Rechte verbleiben wollten, gewüthet hat. Daher hat denn auch diese barbarische Gesetzgebung gegen die unglücklichen Irländer weiter nichts vermocht, als daß dieselben in Masse arm und gedrückt wurden, während eine Anzahl anglicanischer Geistlichen und Großen von dem Fette des Landes sich mästete. So blieb es, wenn auch keiner mehr wegen des katholischen Bekenntnisses in Kerker und Tod kam, vielmehr katholisches Priesterthum und katholischer Cultus in der Stille endlich geduldet wurden, bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts, wo die französische Revolution die im dumpfen Schmerze niedergehaltene katholische Bevölkerung Irlands (jetzt ungefähr 6½ Millionen Katholiken gegen ½ Millionen Protestanten) gewaltsam aufweckte und zu wiederholten, gesetzlichen, wie ungesetzlichen Versuchen, ihre Rechte und ihre Freiheit wieder zu gewinnen, veranlaßte. Nachdem die Strafgesetze gegen den katholischen Cultus bereits aufgehoben und den Katholiken die Zulassung zu niederen Aemtern sowie das active (nicht aber das passive) Wahlrecht zum Parlamente zugestanden war (1792), suchten letztere nunmehr die volle ihnen zustehende Freiheit und ließen sich zu verschiedenen blutigen Aufständen (1796, 1798) reizen, worin Tausende zu Grunde gingen, bis endlich Pitt, nach Aufhebung des irischen Parlamentes, scheinbare Ruhe in die aufgeregten Massen brachte. Aber die Ka-

tholiken waren im Bewußtseyn ihrer h. Rechte stark geworden und die wenigen im Besitze des Bodens (nur 1/50 aller Güter waren in katholischen Händen) und aller hohen Stellen befindlichen Protestanten in Furcht gerathen und besorgt, durch die Befreiung der Katholiken aus ihrem Besitze verdrängt zu werden. Daher ward Irland von Parteien (von protestantischer Seite waren die Orangisten, orangemen, von katholischen die whiteboys, Weißbuben, die erbittertsten) mehr und mehr aufgewühlt, bis es O'Connel gelang, in der katholischen Gesellschaft (catholic association) die katholischen Iren zu einer gesetzlichen Agitation zu vereinigen, durch welche hauptsächlich das englische Parlament zu der s. g. Emancipationsbill endlich genöthigt wurde (1829). Die Lage Irlands war nämlich mittlerweile sehr bedenklich geworden, nicht bloß weil Katholiken und Protestanten aus den genannten Gründen immer erbitterter und schroffer einander begegneten und sogar Waffen zum offenen Kampfe herbeigeschafft wurden, sondern auch wegen der drohenden Auflösung aller bürgerlichen und gesetzlichen Ordnung, indem die von ihren protestantischen Brodherrn bis auf's Blut gepreßten katholischen Landbauern zur Verzweiflung und zu rohen Gewaltthätigkeiten (Brand, Raub und Mord) hingerissen wurden. Hätte der in Irland höchst geachtete katholische Klerus nicht eine so musterhafte Haltung beobachtet und, zum Theil durch O'Connel's gesetzliche Thätigkeit unterstützt, nur zur Achtung gegen Gesetz und Obrigkeit aufgefordert, ein allgemeiner Aufstand mit allen seinen schrecklichen Folgen wäre unvermeidlich gewesen. Die entschlossene aber höchst ehrenvolle Haltung der wie Ein Mann stehenden Katholiken mußte dagegen der Regierung Achtung und Bewunderung einflößen. Dem im Februar 1829 zusammenberufenen Parlamente war indeß kaum die Absicht, die strenge, die Katholiken Irlands arg verletzende Gesetzgebung zu mildern, kund gegeben, als unter den Protestanten der drei vereinigten Königreiche eine krampfhafte Aufregung sich zeigte; eine Menge, zum Theil in den härtesten Ausdrücken abgefaßte Protestationen mit zahllosen Unterschriften schrieen und tobten gegen die Emancipation der Katholiken, während aber auch für dieselbe, selbst aus protestantischen Bezirken, zahlreiche und zwar die ehrenvollsten Stimmen sich erhoben. Die die Emancipation der Katholiken in Vorschlag bringende Bill (von „Libell", eine Schrift) ging mit großer Stimmenmehrheit, obwohl nach heftigen Kämpfen in beiden Häusern durch und setzte die politische oder bürgerliche Lage der Katholiken auf folgende Weise fest. Die Katholiken erhalten gleiche politische Rechte mit den Protestanten, sind, wie diese zu beiden Parlamenten (mit Ausnahme der Geistlichen) wählbar und durch keine ihr Gewissen verletzende Bedingungen beengt; nur die Aemter eines Lordkanzlers oder Lordlieutenants in Irland blieben den Protestanten vorbehalten. Auch in der bürgerlichen Verwaltung sollten die Katholiken alle Stellen bekleiden können, mit Ausnahme der von der anglicanischen Kirche abhängigen. Die Strafgesetze gegen die Katholiken

als solche so wie alle mit dem katholischen Glauben unverträglichen gesetzlichen Zumuthungen wurden für aufgehoben erklärt und in Bezug auf ihren Cultus und ihre Hierarchie mit den übrigen protestantischen Dissidenten gleiche Freiheit gewährt. — War nun auch durch diese neue Gesetzgebung die katholische Kirche noch weit entfernt von der freien Stellung, welche ihr von Natur und Recht gebührte, vielmehr noch fortwährend vieler ihrer Gerechtsamen beraubt und im Zustande mannigfachen Druckes, so waren doch die Katholiken als Bürger dadurch frei geworden von dem schmachvollen Anathem, welches das Gesetz bis dahin über das bloße Bekenntniß, ja den bloßen Namen des Katholiken verhängt hatte; sie waren in der That bürgerlich emancipirt, frei und mündig geworden. Zwar sind noch sehr viele Uebelstände geblieben, welche auf dem katholischen Theile der Bevölkerung Irlands lasten und zu seinem Nachtheile den Protestantismus besonders die Hochkirche begünstigen; abgesehn davon, daß die Katholiken im Parlamente nur schwach vertreten und in den höhern Staatsstellen nur sparsam berücksichtigt sind, liegt es in der Natur der Sache, daß durch die Vereinigung mit England Irlands Interesse gegen das des erstern stets zurückstehn muß; — eine Menge Hochkirchlicher Bischöfe, Würdenträger und Pfarrer genießen auf Kosten der katholischen Irländer (der Protestanten sind so wenige, daß einzelne Pfarreien buchstäblich nur aus dem Kirchenpersonal bestehen) reiche Pfründen, welche nicht selten außer Landes, in England, verzehrt werden; die Gesetze begünstigen noch immer den Anglikanismus bedeutend vor dem Katholicismus, welcher zwar in seinem innern Leben sich gegenwärtig frei, freier als in manchen sonst gepriesenen Staaten, bewegen kann, jedoch nach außen hin an manche Schranke stößt, die das Gesetz entgegenhält; der materielle wie moralische Einfluß der im weit überwiegenden Besitze des Grundeigenthums sich befindenden Protestanten beherrscht fortwährend mehr oder minder die Corporationen, die Verwaltung und hindert solchergestalt das Emporkommen der Katholiken. Daher haben mit dem obengenannten Emancipationsakte die Bewegungen in Irland keineswegs geendet, sie sind vielmehr stärker, weit freier und gesetzlicher, geworden. Und wir können die Emancipation, welche das Parlament des Jahres 1829 ausgesprochen, nur als den Anfang der vollen Befreiung der Katholiken und hierdurch einer gänzlichen Wiedergeburt dieses seit drei Jahrhunderten in religiöser Beziehung so zerrütteten Inselreiches ansehen. Die Erscheinungen im Puseyismus (s. den Art), die zahlreichen Bekehrungen und die ganz umgeänderten Ansichten der nicht katholischen Engländer über den Katholicismus sind reich an Hoffnung für die Zukunft der Kirche. Man sehe: Cobbet, Gesch. d. prot. Reform in England u. Irland. Baudri.

Embolis oder Embolum, s. Vater unser.

Emeriten-Anstalten (geistliche), sind zur Versorgung derjenigen Geistlichen, welche im Amte mit Ehre unfähig geworden sind, und deshalb von der Kirche, der sie gedient und um die sie sich verdient (emeriti) gemacht haben, unterhalten werden. Emeritus hieß schon im classischen Alter-

thume der Römer, welcher im Dienste ergraut war, und besonders der im Felde erprobte Krieger, weshalb die militia emerita (Sueton.) nach Art der in neuern Staaten bestehenden Invalidencorps eine in hoher Achtung stehende Heeresabtheilung bildete. Gegenwärtig pflegt man wohl einen jeden in den Ruhestand getretenen Beamten mit diesem Ausdrucke zu bezeichnen. — Für emeritirte Geistliche der katholischen Kirche sind nach der Verfassung der meisten deutschen Länder eigene Emeritenhäuser (domus emeritorum) bestimmt und hergerichtet, in welchen denselben unter der Obhut und Leitung eines geistlichen Direktors leibliche und geistliche Pflege zu Theil wird. In der Bulle: „de salute animarum" (16 Juli 1821 u. sanctionirt durch Kön. Cabinets-Ordre vom 23. Aug. d. J.) sind diese Emeritenhäuser für Preußen mit folgenden Worten angegeben: „Da der durchlauchtigste König von Preußen versprochen hat, daß er sowohl die zum Unterhalt verdienter alter und kranker Priester (emeritos senes vel infirmos sacerdotes), als auch die zur Züchtigung ungerathner Geistlichen bestimmten Häuser, wo solche bestehen, unterhalten, aber auch wo solche noch fehlen, neu herstellen wolle, so rc." — Ob nun solche Emeritenhäuser für alle im Amte unfähig gewordenen, emeritirten Geistlichen bestimmt seyn sollen, dürfte sehr in Frage stehn, wenn man bedenkt, daß der in der Seelsorge ergraute Priester an sein eignes Hauswesen sowie an den Umgang und Verkehr mit seinen Pfarrkindern gewöhnt ist und sich in der Regel in die mit einem gemeinschaftlichen Zusammenleben unvermeidlich verbundenen Unbequemlichkeiten schwer finden wird. Daher sind zu einer angemessenen und genügenden Versorgung von emeritirten Geistlichen Emeriten-Anstalten erforderlich, welche demjenigen Geistlichen, dem aus irgend einer Ursache der Eintritt in ein Emeriten-Haus schwer oder gar unthunlich würde, eine angemessene Unterstützung zum Unterhalte (Pension) darbieten, während sie für Diejenigen, welche allein, ohne Pflege und Schutz sich selbst überlassen sind, das geistliche Emeritenhaus zum Asyle bieten. Für Letztere ist dieses eine wahre Wohlthat und daher die Errichtung desselben, wo es annoch fehlt, zu wünschen. Leider sind aber der ihrer Güter beraubten Kirche in den meisten Ländern die Mittel nicht mehr gegeben, so allseitige Fürsorge zu treffen, so daß meist nur einem Theile der Emeriten eine kärgliche Pension gereicht wird, während ein großer Theil zum Nachtheile der Seelsorge bis zur äußersten Abnutzung der Kräfte im Amte bleiben muß. — Die Grundsätze, nach welchen die Emeritirung (Verleihung einer Pension oder Aufnahme ins Emeritenhaus) statt hat, sind im Wesentlichen folgende. In der Regel hat nur der im Dienste der Kirche stehende Geistliche darauf Anspruch und zwar in den Fällen, wo Alter, Krankheit oder andere körperliche wie geistige Gebrechen ihn zur Fortführung des Amtes unfähig gemacht haben. Beneficiaten indeß können nicht zur Niederlegung ihres Beneficiums (Pfarr- oder andrer Curat-Stelle) wegen Unfähigkeit gezwungen, sondern nur angehalten werden, einen Stellvertreter oder Cooperator zu unterhalten. Man s. den Art. Pfründe u. Pfründner; auch Kirchenamt. Baudri.

Eminentissimi und Eminenz, s. Cardinäle.

Emmeramm oder Emmeran, zu Poitiers in Aquitanien geb., verließ gegen das J. 649 sein in Aquitanien gelegenes Bisthum, um den Avaren das Evangelium zu verkündigen. Ueber die Loire zum Rheine, dann unter Begleitung eines Dollmetschers Vitalis zur Gränze Baierns gelangt, verfolgte er den Lauf der Donau bis zu der fest aus Quaderstein gebauten, mit vielen Thürmen prangenden Radasbona (Regensburg), dem Sitze des Baiernherzogs Theodo (um 640—680). In Kämpfen des Letztern mit den Avaren waren die Gegenden an der Ens, dem Grenzflusse zwischen Baiern und den Avaren, zur unwirthbaren, nur noch von reißenden Thieren bevölkerten Wildniß geworden, und Emmeramm entschloß sich, Theodo's Verlangen, daß er in Baiern bleibe, zu willfahren. Drei Jahre war er hierauf in Stadt und Dorf mit Eifer und Umsicht bemüht, die letzten Wurzeln des Heidenthums unter den Baiern auszurotten. Dann beschloß er im Vorgefühle seines herannahenden Lebensendes, nach Rom zu pilgern. Theodo's Tochter Uta hatte ein geheimes Verhältniß zu Sigibald, dem Sohne eines Gaurichters, und war durch ihn Mutter geworden. Beide warfen sich vor Emmeramm kurz vor seiner Abreise nieder, um Rath und Hülfe flehend vor des Herzogs Zorne. Emmeramm soll ihnen erlaubt haben, nach seinem Weggange ihn als den Verführer zu nennen; nur dem frommen Priester Wolflec habe er die Sachlage, unter dem Siegel der Verschwiegenheit bis nach seinem Tode, entdeckt, um seine Ehre zu retten. Theodo's Zorn kannte keine Grenzen, als er die Schande der Tochter und deren Anklage des Bischofes als des Verführers vernahm. Sein Sohn Lantbert ereilte Letztern in Helphindorf (jetzt Helfendorf zwischen Isar und Inn in der Diöcese Freisingen), ließ, nach vielen schnöden Reden und Mißhandlungen, ihn in einer Scheune auf eine Leiter binden, und Glied vor Glied von seinem Körper abreißen. Der elend verstümmelte hauchte nahe bei Aschaim, wohin ihn seine Schüler zu bringen suchten, seine Seele aus im J. 652 den 22. Sept. Die Leiche, anfangs in der St. Peterskirche zu Aschaim bestattet, wurde bald nachher in die St. Georgskirche nach Regensburg gebracht, dann von Garibald (seit 739 Bischof von Regensburg) erhoben und in einem mit Gold, Silber und Edelstein verzierten Grabmale beigesetzt. Uta und Lantbert endeten beide in der Verbannung. Bereits im achten Jahrhunderte wurden dem h. Emmeramm nicht wenige Schenkungen gemacht, deren Urkunden noch vorhanden sind. — Die Abtei St. Emmeramm zu Regensburg ist gleichzeitig mit dem Bisthume Regensburg um d. J. 697 gegründet. Der Bischof, zugleich Abt des Klosters, wurde anfänglich aus den Mönchen, später abwechselnd aus ihnen und den Canonikern von St. Peter zu Regensburg gewählt. Bischof Wolfgang der Heilige (972—994) trennte 994 Abtei und Bisthum und theilte die Güter. Hieraus entspann sich ein mehr denn dreihundertjähriger Zwist zwischen den folgenden Bischöfen und der Abtei, bis endlich eine päpstliche Entscheidung dem Kloster freie Abtswahl, dem Bischofe das Oberaufsichtsrecht zuerkannte. Das Kloster

beobachtete die Regel des h. Benedict. Gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts wurde es zum Kaiserlich-Gefürsteten Reichsstift erhoben, 1803 wurde es säcularisirt, und ist seither der Pallast des Fürsten Thurn und Taxis; der letzte Abt Cölestin Steiglehner starb 1819.

Quellen: Die Vita Emmeramms von Cirinus (Aribo, viertem Bischofe von Freisingen 762—784), deren Ueberarbeitung von Meginfred (Probst in Magdeburg am Ende des zehnten Jahrhunderts), nebst Arnulfs von Vohburg (Probst von St. Emmeramm und Freund Meginfreds) Vorrede und Zusätzen, sämmtlich aufs Correcteste herausgegeben und mit einer umsichtigen Bearbeitung begleitet. AA. SS. Boll. T. VI. Sept. p. 454—515; Meginfreds und Arnulfs Arbeit edirte vordem. Canisius lectt. antiqq. ed. Basnage T. III. 120 sqq. — Auf die Abtei St. Emmeramm Bezügliches gibt Pez. thes. anecdot. noviss. T. I. P. III. p. 1—286. Ried. cod. diplom. Episc. Ratisb. 1816 2 Tomi. Oefele Rer. boic. scriptt. T. I. 547. sqq. Carl Paricius Nachricht vom Kaiserlich-gefürsteten Reichsstift S. Emmerami (ohne Druckjahr). Zirngibl über den Exemtionsprozeß St. Emmerams v. J. 994—1325 München 1803. Außerdem vgl. über Emmeramm Mabillon (Annal. T. II. 101.), Hansiz, Meichelbeck, und von neuern Schriftstellern über baierische Geschichte Buchner, Mannert u. A. Floß.

Emmerich Joseph, Reichsfreiherr von Breidbach-Bürresheim, Erzbischof und Kurfürst von Mainz und Bischof von Worms, gehört zu den berühmten Kirchenfürsten des achtzehnten Jahrhunderts, dem es besonders am Herzen lag, das Erziehungswesen nach den Fortschritten und Forderungen der Zeit besser einzurichten. Nach dem Tode des Kurfürsten Johann Friedrich Karl (Graf von Ostein), wurde Emmerich Joseph (5. Juli 1763) einstimmig zu dessen Nachfolger gewählt. Während seiner elfjährigen Regierung (bis 11. Juni 1774) bewies er sich als einen patriotischen Reichsfürsten in der eifrigen Theilnahme an den Reichsangelegenheiten und als einen trefflichen Regenten in der Regierung seines Landes. Er ordnete das in Zerrüttung gekommene Finanzwesen, verbesserte die Rechtspflege und widmete ganz besondere Aufmerksamkeit den Kirchen- und Schulangelegenheiten. Irreligiöse und schädliche Bücher zu verbreiten duldete er durchaus nicht; aber er war ein Freund wahrer Aufklärung und bewies dieses in seinen Regierungsmaximen vielfältig. Unter den Geistlichen seiner Diöcese suchte er eine sorgfältigere wissenschaftliche Bildung zu verbreiten: vorzüglich war er darauf bedacht, in dem Mainzer Priesterseminar tüchtige Kleriker zu bilden. Die Klosterzucht, wo sie in Verfall gekommen war, stellte er wieder her. Aber so sehr er auch der Kirche nichts vergab, so wollte er sie doch nicht auf Kosten des Staats erhoben haben, daher erließ er strenge Verordnungen gegen die Klostergeistlichkeit, die weltliche Geschäfte zum Nachtheile der bürgerlichen Gewerbe trieb. Mit Zustimmung des Papstes hob er eine Anzahl von Feiertagen auf zum Vortheile der arbeitenden Klasse; er hielt aber dann um so mehr auf strenge Beobachtung der sonn- und festtäglichen Feier. So eifrig auch Emmerich Joseph

auch seiner Kirche zugethan war, so verleitete ihn solches nie zur Intoleranz und Verfolgung der Akatholiken in seinen Ländern; im Gegentheil bewies er gegen Andersgläubige eine Duldung, wie sie damals nicht in protestantischen Ländern gegen Katholiken vorkam. Der Kirchenfürst nahm Protestanten selbst in den Staatsdienst auf. Die Verwaltung des Erfurter Landes, das zum Kurfürstenthum Mainz gehörte, konnte lange nicht nach Zufriedenheit der Unterthanen geregelt werden. Um der Stadt Erfurt einigermaßen aufzuhelfen, restaurirte Emmerich Joseph die Universität daselbst und errichtete neben der katholisch-theologischen Fakultät dort auch eine protestantische für Theologen augsburgischer Confession. Bei den Anstellungen der Professoren in den übrigen Facultäten wurde die Confession gar nicht berücksichtigt; die meisten der Erfurter Docenten waren Protestanten. Als i. J. 1773 der Jesuitenorden aufgehoben wurde, verwandte der Kurfürst die in seinem Lande liegenden Güter desselben zum katholischen Schulfonds, und errichtete eine höhere Gewerb- oder Realschule. Die Mainzer Universität großartiger neu zu organisiren, wie er beabsichtigte, daran hinderte ihn der Tod. Daß er bei seinen Verfügungen hie und da allzu eigenmächtig verfahren, und das Domkapitel öfters nicht zu Rathe gezogen, wo er dessen Einwilligung hätte einholen sollen, wird ihm vorgeworfen, läßt sich aber wohl damit entschuldigen, daß er seine für das allgemeine Beste beabsichtigten Anordnungen nicht wollte verzögert haben.

Empfängniß, unbefleckte. Nur auf zweifache Weise ist es möglich, daß ein Mensch an dem Sündenverderben des ganzen Geschlechts keinen persönlichen Antheil gewinne: entweder dadurch, daß er seinen Ursprung nicht durch die Zeugung des Mannes, sondern durch die schöpferische Wirksamkeit des heiligen Geistes erhält, wie dieses von Christus dogmatisch feststeht (s. Menschwerdung); oder dadurch, daß er zwar durch die Zeugung des Mannes seinen Ursprung gewinnt, Gott aber durch ein Wunder seiner Allmacht die sonst natürliche und nothwendige Folge der leiblichen Abstammung aus Adam, die Befleckung durch die Sünde, nicht eintreten läßt. Das Letztere wird von vielen Theologen, an deren Spitze im Mittelalter die Franziskaner standen, indessen die Dominikaner mit Andern Opposition einlegten, für die gebenedeite Jungfrau Maria in Anspruch genommen, wozu sie um so mehr berechtigt zu seyn glauben, als auch die Gegner ohne Bedenken einräumen, daß es mit dem Verhältniß Marias zur Sünde eine eigene Bewandtniß habe, daß sie vom Mutterleibe aus mit heiligem Geiste erfüllt und selbst der läßlichen Sünde fremd geblieben sey. Was die kirchliche Stellung der beiden Partheien betrifft, so ist zwar ausdrücklich festgestellt, daß die Bestreiter der unbefleckten Empfängniß nicht der Häresie dürfen bezüchtiget werden (Conc. Trid. sess. X. can. 5.); gleichwohl ist nicht zu verkennen, daß die Vertheidiger derselben einen weit günstigeren Standpunkt haben. Schon die patristische Literatur erklärt sich durchweg so, daß nirgends die Befleckung Marias durch die Erbsünde entschieden insinuirt wird; die in der Kirche aufgekommene Feier der Empfängniß, oder selbst der unbefleckten Empfängniß

der gebenedeiten Jungfrau begrüßt einen Moment als einen freudigen, der, als ein durch das Sündengesetz bestimmter, bei keinem andern Heiligen ein Gegenstand kirchlicher Begehung geworden ist; der Versuch des freilich schon schismatisch gewordenen Concils von Basel (sess. XXXVI.), der Lehre von der unbefleckten Empfängniß dogmatische Geltung zu verschaffen, beweißt jedenfalls das hohe Ansehen, in welchem diese Meinung damals stand, sowie auch die frühere Sitte mehrer Universitäten, die Docenten förmlich für die Vertheidigung derselben in Pflicht zu nehmen, das gleiche Ansehen constatirt; die vielen über diesen Gegenstand erlassenen Constitutionen der Päpste beschränken die gegentheilige Meinung so sehr, daß sie selbst die private Vertheidigung derselben um Aergerniß zu vermeiden untersagen, während die Gegner sich einer wünschenswerthen Freiheit getrösten und nur der Verketzerung sich zu enthalten haben. Und wirklich läßt es sich nicht verkennen, daß den Schutzrednern der unbefleckten Empfängniß gewichtige Gründe zur Seite stehen, freilich keine solche, welche ihrem Satze dogmatische Geltung vindiciren könnten. Wenn es sich nämlich, wie die Gegner behaupten, durchaus geziemte, daß die Mutter Gottes in Kraft der rückwirkenden Gnade der Erlösung gleich vom Mutterleibe an von der Erbsünde gereinigt, von der Begierlichkeit befreit und mit heiligem Geiste erfüllt wurde, so ist nicht abzusehen, warum die göttliche Wunderkraft, um ihre Zweckbeziehung von vornherein zu erreichen, sie nicht geradezu wider den Zusammenhang mit der Sünde hätte schirmen sollen. Ist Maria vor allen andern Heiligen ausgezeichnet, so ziemt es sich, daß sie nicht nur gleich Andern, wie z. B. Johannes der Täufer, vom Mutterleibe aus mit dem heiligen Geiste erfüllt, sondern aller Sündenbefleckung in jedem Daseynsmoment enthoben ist. Maria ist die zweite Stammmutter unseres Geschlechtes: sollte sie einen unrühmlicheren Ursprung haben, als Eva, die erste Mutter der Lebendigen? rg.

Empfängniß, Mariä, s. Marienfeste.

Empfängniß, Orden von der unbefleckten, auch Orden der Conceptionistinen genannt, wurde durch die Nonne Beatrice de Sylva im J. 1484 zu Toledo gestiftet und von Papst Innocenz VIII. fünf Jahre später bestätigt. Dieser Frauenorden bestand nicht lang auf der pyrenäischen Halbinsel in seiner Selbstständigkeit, er vereinigte sich bald mit den Clarissinen. Ein Ritterorden von der Empfängniß Mariä, der erst Sancta Militia hieß, und zur Vertheidigung der Rechte des römischen Kaisers durch den Herzog Ferdinand von Mantua und einige andere Fürsten 1619 errichtet wurde, erhielt fünf Jahre später durch Papst Urban VIII. seine Bestätigung. Der Orden kam aber nicht recht in Aufnahme. Ein anderer gleichnamiger Ritterorden zur Vertheidigung des bestrittenen Lehrsatzes von der unbefleckten Empfängniß wurde durch den polnischen König Wladislaus IV. angeordnet und von Papst Urban VIII. bestätigt. Wenige Jahre früher hatte auch der Herzog Gonzaga von Nevers einen solchen Ritterorden zur Treue gegen den römischen Stuhl und zum Kampf gegen Häretiker und Ungläubige errichtet. Alle diese Orden gingen bald wieder ein.

Empfehlungsschreiben der Martyrer, s. Apostaten, daselbst Friedensbriefe.

Emphyteusis, Erbzinsvertrag, s. Verträge.

Emser, Hieronymus, wurde zu Ulm am 26. März 1477 geboren aus einem adlichen Geschlechte, das sowohl oben auf dem Helme als unten im Schilde das Vordertheil eines gehörnten Ziegenbockes im Wappen führte; daher Luthers „Bock Emser," welches Emser mit: „Stier zu Wittenberg" erwiederte. Emser verstand Griechisch und Hebräisch, im Lateinischen brachte er es nach Erasmus Zeugniß sehr weit, seine deutschen Verse sind aber selbst für seine Zeit erbärmlich. Zu Basel studirte er die Rechte, und gerieth hier durch einen sonderbaren Anlaß in große Gefahr. Im J. 1500 ward er Secretär beim Cardinal Raimund von Guerk, mit welchem er zwei Jahre lang durch Deutschland und Italien reiste. Zu Straßburg, wo er i. J. 1504 sich einige Zeit aufhielt, gab er die Opera Pici Mirandulani heraus, wurde noch in demselben Jahre zu Erfurt Magister, und las über Humaniora; Luther soll hier sein Zuhörer gewesen seyn, als er Reuchlins Komödie Sergius erklärte. Vermuthlich auf Raimunds Empfehlung wurde er 1504 Secretär bei Herzog Georg von Sachsen und zu Leipzig als akademischer Bürger eingeschrieben, er soll an der dortigen Universität Humaniora vorgetragen haben. Auf des Herzogs Kosten war er 1505 Baccalaureus der Theologie geworden, er ging aber einstweilen von deren Studium wieder zu dem früheren der Rechte über. Als seine i. J. 1505 herausgegebene versificirte Lebensbeschreibung Benno's (vergl. d. Art.) dessen Canonisation zu Rom nicht bewirkte, reiste er nebst dem Meißner Dechanten Johann Hening mit herzoglichen Empfehlungen zu verschiedenen niedersächsischen Klöstern, um in deren Archiven alle Denkmale aufzusuchen, welche die vom Herzoge so sehr gewünschte Canonisation durchsetzen könnten. In derselben Angelegenheit ward er i. J. 1510 vom Herzoge nach Rom geschickt. Später erscheint er als Licenciat des kanonischen Rechtes und vom J. 1518 an als Priester. Emser stand in freundschaftlicher Beziehung mit Bebel, Reuchlin, Sadolet, Philipp Beroaldus, Hermann Busch, Crocus, Mosellan, Cochläus, Pirkheimer und Erasmus, bis zum J. 1519 auch mit Luther, Melanchthon, Spalatin u. A. Der Kurfürst Albrecht von Mainz war ihm sehr gewogen. Als Luther 1515 am Jakobitage zu Dresden predigte, bewirthete Emser ihn herrlich. Am 25. Juni 1519 kam Emser von Dresden nach Leipzig zur Disputation und bemühte sich noch an demselben Tage, im Namen des Rectors und der Universität die jungen Magistri für Eck zu stimmen. Einen oder einige Tage nachher ließ Luther gegen ihn die Aeußerung fallen: Das Spiel ist nicht in Gottes Namen angefangen, es wird auch nicht in Gottes Namen ausgehen!" womit er jedoch nicht seine Reformation, sondern blos die vorhabende Disputation meinte. Nach Beendigung derselben erließ Emser einen Brief an Johann Zack, Administrator der Kirche zu Prag, worin er den Böhmen, die sich in zwei Schreiben an Luther gewandt hatten, zu verstehen gab, sie sollten sich nur nicht einbilden,

daß Luther, den er übrigens lobt, auf ihrer Seite stehe; über die ganze Sache äußerte er sich unparteiisch. Luther indeß, dem Emsers eigentliche Gesinnung wohl bekannt war, nahm ihm diesen Brief, den er für unbefugte Einmischung ansah, sehr übel, und besonders seit er am 10. Dez. 1520 vor dem Elsterthore zu Wittenberg nebst andern Schriften auch die von Emser verbrannt hatte, standen sich beide als arge Feinde gegenüber. Wilibald Pirkheimers gelehrte und im katholischen Glauben standhafte Schwester Charitas, Abtissin zu S. Clara in Nürnberg, schrieb 1522 an Emser einen Brief, worin sie ihm vertraulich klagte, daß die ganze Stadt Nürnberg mit Ketzerei angesteckt sey, und zugleich seine gegen die Reformatoren verfaßten Schriften außerordentlich lobte. Dieser Brief gerieth wahrscheinlich durch Emsers Unvorsichtigkeit in die Hände eines reformatorisch Gesinnten, der ihn gleich mit sehr beißenden, oft pöbelhaften Anmerkungen drucken ließ. Zwar schrieb Emser nun auch gegen diese Anmerkungen, er zog sich indeß wegen seiner Indiscretion ernste Vorwürfe von Wilibald Pirkheimer zu. Auf Emsers Gesuch wurde im J. 1527 Herzog Georgs bisheriger Hofprediger, der geheime Lutheraner Alexius Crosner, seiner Stelle entlassen und aus Dresden weggeschafft. Zu diesem soll Emser, als er ihm mit seinem Gepäcke begegnete, auf öffentlicher Straße gesagt haben: „So erlebe ich doch noch diesen Tag mit Freuden, an welchem die ketzerischen Predigten, einmal ein Ende haben; zieh hin in des Teufels Namen, ich bleibe hier!" worauf Crosner voll Sanftmuth erwiedert habe: „Lieber Herr Emser, in Gottes Namen ist auch ein Wort; ich bin eher im Lande Meissen gewesen als ihr, obgleich ich erst fort muß, und will auch, so Gott will, länger noch darin sein und bleiben als ihr!" In demselben Jahre starb Emser ganz unvermuthet zu Dresden den 8. Dezember. Von seinen Schriften, theils eigens verfaßten, theils Uebersetzungen, gehören etwa zwei und dreißig der Vertheidigung der katholischen Kirche gegen die Reformatoren an. Er war keineswegs von Parteisucht verblendet, sondern freimüthig da, wo es angebracht war. Von der Nothwendigkeit einer, wenn auch andern als der von Luther durchgeführten Reformation sagt er: „Wir hon zu weit hinüber gehauen, Beyde die Mann vnd auch die Frawen; Geystlich vnd weltlich, arm vnd reich, Edel, vnedel, all zugleich, Keiner sein Stand hat gehalten recht, Gott sehr erzörnet vnd verschwecht. — Wir müssen all zugleich bezahlen, Vnd trinken aus des Zornes Schaalen, davon Johannes hat geschrieben." Kirchliche Gebrechen seiner Zeit gesteht er offen ein. — Hauptsächlich waren es Meßopfer, Benno's Canonisation und die Uebersetzung des N. T., über welche Punkte Emser mit Luther, über erstern auch mit Zwingli stritt. Nachdem er in einem eigenen, weitläufigen Buche Luthers Verdeutschung des N. T. kritisirt, eigentlich dessen Abweichungen von der lateinischen Vulgata nachzuweisen sich bemüht hatte, erschien im J. 1527 seine eigene Uebersetzung des N. T. Es war im Grunde die lutherische, nur daß er hin und wieder einige Worte versetzt und Luthers Arbeit genauer nach der Vulgata eingerichtet hatte (Vgl. Panzers Geschichte d. kath. Bibelübersetzung, Nürnberg 1781.

4. S. 11 u. folg.); sie wurde noch in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts wieder abgedruckt. Von Emser finden sich auch hin und wieder einige Briefe. Vgl. Waldau, Hier. Emsers Leben, Anspach 1783. Erhard, in d. allg. Encykl. v. Ersch u. Gruber. Th. 34. S. 161—177. Meuser.

Emser Congreß. In Folge der Eingriffe der päpstlichen Nuntien (vgl. d. Art.) in die bischöfliche Jurisdiction und überhaupt in Folge der Richtung der Zeit faßten die drei geistlichen Kurfürsten mit dem Erzbischof von Salzburg den Gedanken, eine deutsche Nationalkirche zu gründen, wozu sie des kaiserlichen Beistandes versichert seyn zu können glaubten. Ein Bruder Kaiser Josephs II. Erzherzog Maximilian hatte den erzbischöflichen Stuhl von Cöln, Friedrich Karl von Erthal den von Mainz, Clemens Wenceslaus, ein sächsischer Prinz, den von Trier inne. Schon im J. 1769 hatten die rheinischen Erzbischöfe eine Beschwerdeschrift über den Papst in Betreff der Eingriffe desselben in ihre Diöcesanrechte und der nach Rom zu leistenden hohen Zahlungen (vgl. Lebrets Magazin f. d. Kirchengesch. V. n. 1.) am kaiserlichen Hofe eingegeben. Damals hatte Maria Theresia noch die Zügel der Regierung in Händen: die Beschwerde wurde an den Papst überwiesen, der sich nicht beeilte, die Sache zu erledigen. Indem die deutschen Erzbischöfe gegen die päpstlichen Nuntien auftraten, erbat sich der Kurfürst Karl Theodor von Bayern einen Nuntius für München, und Pius VI. willfahrte dieser Bitte. Des kaiserlichen Schutzes von Joseph II. versichert, machten die rheinischen Erzbischöfe nun in Verbindung mit Salzburg im J. 1786 einen entschiedenen Schritt. Sie vereinigten sich in dem Congreß zu Ems (Münch, Gesch. des Emser Congresses ꝛc.) und schlossen in 23 Artikeln die sogenannte Emser Punctation ab. (Vgl. Münch, Samml. der Concordate, das. d. Acten des Congresses I. S. 404. ff. Resultat des Emser Congr. in Actenst. Frkf. u. Lpzg. 1787. Pacca, Denkwürdigk. über s. Aufenth. in Deutschl. Augsb. 1832. S. 145 ff. Menzel, Neuere Geschichte der Deutschen. Bd. XII. Bresl. 1847. S. 304 ff.) A.

Emser Punctation. Der Hierarchie der katholischen Kirche wurde seit der Reformation auf die einzige oder eigentlich doppelte Weise ihres möglichen Angriffs entgegengearbeitet, einmal durch die Principien der Reformation selbst, wodurch alle Hierarchie vernichtet, und den einzelnen Gemeinden mit ihren Pfarrern, also der zerstörendsten Vielheit Alles überlassen ist, wie selbst der große J. H. Böhmer in seinem Tractate de jure parochiali beweißt, die Ordnung von unten auf bildend; das andermal durch die philosophirenden Katholiken, die also Katholicismus und Protestantismus vereinigen wollten, durch die Erhebung des Territorialepiscopats, welches gar leicht der Schule anhängt, an welche es sich im Geiste der menschlichen Geschichte mußte einzwängen lassen, diesen trocknen Buchstaben, unter welchem untergeht die hohe Weihe alles Episcopats: „Geht in alle Welt und predigt das Evangelium." Eine practische Aeusserung dieses Territorialepiscopatsystems, dieser gehaltlosen Aristocratie, der man mit Recht den Monarchismus des römischen Bischofs entgegengesetzt hat, war der

Emser Congreß. Weniger aus sich geboren, als durch den Geist der Zeit und durch das Josephinische Element, im Gegensatz zu dem immerwährend gleichen conservativen Princip des Katholicismus in Deutschland, der bayrischen Politik, welche einen päpstlichen Nuncius annahm, vereinigten sich mehr verführt und im Irrthume, als in offenbarer Widerstrebung gegen den Sinn des Katholicismus vier Erzbischöfe, die drei vom Rhein und der von Salzburg, um in ihren aufgeklärten Räthen mehr dem vorübergehenden Geist der Zeit zu fröhnen, als ihrem eigenen Interesse.

Wenn der Emser Congreß und die in dreiundzwanzig Positionen hervorgegangene Punctation nicht weniger diplomatisch gehalten sind, wie die vier gallicanischen Sätze, so kann man ihnen doch vorwerfen, daß sie der Einheit der Hierarchie durch Hervorhebung der Territorialgewalt des Bischofs zu nahe getreten, das Dispensationsrecht der römischen Curie theilweise entzogen, die Nuntiatur durch positive einseitige und trotzende Verabredung statt durch ein freundliches Verfahren mit der römischen Curie beschränkt, das Concilium zu Basel ohne Rücksicht auf die zertretenen päpstlichen Rechte restituirt, die Concordata nationis germanicae vernichtet und überhaupt den Saamen der Widerspenstigkeit ausgestreut haben, der am wenigsten durch Geistliche selbst der Welt hätte geboten werden sollen. Die Geschäftsführer waren der Weihbischof Heimes zu Mainz, der Official Beck zu Trier, der Official von Tautphäus von Köln und der geistliche Rath Bönike von Salzburg. Obgleich nun diese Reaction die Anerkennung des Wiener Hofes fand, so sah man doch schon hier voraus, daß die bessern Canonisten und auch die exemten deutschen Bischöfe der Cotterie sich widersetzen würden, und daß es eine Lüge sey, wenn Pamphletenschreiber z. B. das Resultat des Emser Congresses S. 9. der Welt glauben machen wollen, daß die obengedachten Herrn gelehrter und klüger seyen, wie ein Reifenstuel und Schmalzgruber, denn gerade damals fing man allerorten an, die Bestrebungen der Jesuiten auch im positiven Rechte zu verdächtigen, und es geschah dieses später sogar von solchen, die aus dem Jesuitenorden selbst getreten waren.

Es ist wohl der Mühe werth Einiges von den Emser Punktationen hier anzuführen: 1) vor Allem galt es der Unterdrückung der Mönchsorden, die von ihren Generalen und General-Capiteln getrennt werden sollten, deren Befehle nicht mehr respectirt werden sollten (Art. 1.). 2) Die Bischöfe sollten aus eigner Befugniß das Recht der Gesetzgebung und der Dispensation haben, selbst zur Aufhebung der Verbindlichkeiten aus den heiligen Weihen — sie sollten nur in bedenklichen Fällen Rath bei Sr. Heiligkeit einholen (Art. 2.) Wo bliebe die Einheit! Sogar die römischen Bullen mußten erst von den Bischöfen anerkannt seyn, ehe sie gelten könnten — und die Nuntiaturen sollten ganz aufhören (Art. 4.) 3) Die vier Erzbischöfe nehmen sich sogar heraus die Concordata nationis germanicae zu cassieren, und andere Bestimmungen zu treffen, sich auf die kaiserliche Schutzgewalt berufend, deren Pflicht es war, die vom Kaiser unmittelbar abgeschlossenen Verträge aufrecht zu erhalten (Art. 6 ff.) 4) Der

Hierarchie soll keine Gewalt bleiben über die Statuten deutscher Kirchen — gegen das Princip jeder Einheit im Regiment (Art. 14.). 5) Besonders war es der untern deutschen Geistlichkeit bange, von dem weihbischöflichen Amte durch den processus informativus ausgeschlossen zu werden, und so recht im eigenen undemüthigen Interesse schlugen sie den Art. 17. vor, wonach hiefür kein Nuncius gebraucht, sondern durch den consecrator, den auch eigentlich der Papst zu ernennen hatte, (der Schriftsteller „das Resultat des Emser Congresses S. 117." meint sogar, es stehe conservator in einigen Abschriften) ein nahe gelegener Bischof zur Untersuchung der canonischen Unterlage des Gewählten — also blos pro forma — solle aufgestellt werden. 6) Die Erzbischöfe selbst sollten durch ihre bisher friedlichen geistlichen Rathgeber von dem Bande gelöst werden, welches sie mit dem Kirchenhaupte nicht blos im Gehorsame des Gewissens, sondern des Regiments, des mittelalterlichen öffentlichen oder Lehenrechts hielt. Dieser Eid sollte eigenmächtig von den Bischöfen verweigert werden (Art. 20.).

Diese Punctation, errichtet theils in historischer Unkunde, theils in der vorübergehenden Meinung eines aufgeblasenen Zeitgeistes, unterstützt von der verführten kaiserlichen Hoheit hatte soweit das Mögliche überschritten, daß die k. k. apostolische Majestät in einem Schreiben vom 16. Novbr. 1786. den warmen Eifer der Ueberwärmten anerkannte, aber ihnen zu erkennen gab, daß auch die andern Bischöfe und Reichsstände damit einverstanden seyn müßten, woran es sogar in jener Zeit gänzlich fehlte, weshalb das Ganze ein unglückliches Project blieb. Roßhirt.

Encaenia, s. Kirchen-Einweihung.

Encyclica (Synodica). Encyclische Schreiben (*ἐπιστολαὶ ἐγκύκλιοι* oder *συνοδικαί*) sind Circularbriefe der Bischöfe, Metropoliten, Patriarchen, Päpste, wodurch die ihnen untergebenen Kirchen von allgemeinen kirchlichen Verordnungen in Kenntniß gesetzt werden; es war ein Mittel jede Gemeinde mit dem Zustande der ganzen Kirche in steter Bekanntschaft zu erhalten. Solche Briefe kommen auch unter andern Benennungen vor, je nach ihrer besonderen Beziehung, sie heißen: literae communicatoriae (*ἐπιστολαὶ κοινωνικαὶ* oder *ἐνθρονιστικαί*), und literae formatae (*ἐπιστολαὶ συστατικαί*) vgl. Sixtus I. — Cujacius (ad lib. LXII. de verb. signific.) erklärte die letzteren Briefe in der Art, daß es Schreiben gewesen, die in gewissen formellen Worten und in bestimmten Abkürzungen und Zeichen abgefaßt worden, z. B. mit den griechischen Anfangsbuchstaben *Π. Υ. Α. Π.* zur Bezeichnung der Trinität (vgl. Ferrarius de ep. eccl. lib. I. cap. 9.) Andere dagegen meinen, sie seien so genannt worden, weil sie die Form der kaiserlichen Edicte gehabt, die formales epistolae (vgl. Sueton. Domitian. c. 13) genannt worden. Sirmond (in Epist. Sidon. lib. VI. ep. 3) und Du Cange in Gloss. erklären den Namen von der Gestalt des Siegels, so daß darunter gesiegelte Briefe zu verstehen seyen. Es ist diese ältere Art der literae formatae nicht mit den spätern bischöflichen Zeugnissen zu verwechseln, die einem Priester über die wirklich empfangenen hl. Weihen zur Legitimation ausgestellt werden, im Fall er

nicht von seinem Diöcesanbischof, sondern mit dessen Erlaubniß von einem fremden Bischof ordinirt worden (vgl. den Art. Dimissorialien). — Etwas verschieden von den encyclischen Schreiben sind die Send- oder Synodalschreiben der Patriarchen. Sobald ein Patriarch (auch, der Papst) auf seinen Sitz erhoben worden war, versammelte er seine untergebenen Bischöfe in einer Synode, bekannte daselbst seinen katholischen Glauben und sandte dann ein officielles Schreiben, das Synodica hieß an die andern Mitpatriarchen, worin er sein Glaubensbekenntniß und seine Grundsätze, wonach er seinen Bischofssitz zu verwalten gedachte, aussprach. Schon Cyprian (ep. 42. ad Cornel. u. ep. 2. ad Laurent.) erwähnt solche Schreiben. Sie dienten dazu die Einheit in der Kirche zu erhalten und die Glaubensansichten neugeweihter Patriarchen zu erkennen und zu überwachen. =

Encyklopädie der Theologie, s. Theologie.

Encyklopädisten, (französische). Die Encyklopädisten in Frankreich um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts waren theils aus den englischen Deisten (vgl. d. Art.), theils aus den frühern französischen Skeptikern hervorgegangen. Peter Bayle (vgl. d. Art.), der nach seiner eigenen Aeußerung zu denen gehörte, die gegen Alles, was gesagt wird und geschieht, protestiren, machte in seinem kritisch-historischen Dictionnaire die christliche Religion verächtlich und legte darin mit ungemeiner Gelehrsamkeit das Material nieder, das später als Waffe zu den Angriffen gegen das Christenthum verwendet wurde. Bayle's Geistesverwandter und Zeitgenosse Baillet verbreitete den Unglauben in seinem literärischen Journal (Jugements des savans). Die Encyklopädisten fanden seine Arbeiten so ihrem Geiste gemäß, daß sie sie als die Ihrigen förmlich adoptirten. Einer ähnlichen Richtung war zugethan der Pantheist Nikolaus Freret (in seinen lettres de Thrasibule à Leucippe. Londr. nach Frerets Tod 1751 herausgegeben, wie auch in seinem examen crit. des apologistes de la relig. chrét. und seinen recherches sur les miracles). Montesquieu, der längere Zeit in England gelebt hatte, ein Bewunderer der brittischen Verfassung und der freidenkerischen Literatur, griff in seinen Schriften, wenn auch versteckt, das Christenthum und die kirchlichen Einrichtungen an und untergrub zu gleicher Zeit die Grundfesten der französischen Staatsverfassung. Zu diesen französischen Schriftstellern kamen noch die in Holland schreibenden reformirten Gelehrten, die dort als Fremde aus verschiedenen Ländern Europa's eingewandert waren, wie z. B. der Genfer Johann Clericus (vgl. d. Art.), der ganz Bayle's Richtung verfolgte, obschon er mit ihm in mannigfachen Streit verwickelt war, — ferner die am Berliner Hof wegen ihrer freigeistischen Richtungen protegirten Franzosen, der Abbé de Prades, La Beaumelle, La Metrie, der Marquis d'Argens, Helvetius u. A., endlich die frivolen französischen Schriftsteller, wie Charles de St. Denis, Baron von St. Evremont, und die leichtfertigen Geistlichen der Abbé Chaulieu, Bernis (später Cardinal), Peter Camus u. A. Rousseau (vgl. d. Art.) gehörte ebenfalls zu diesen irreligiös wirkenden

Schriftstellern. Als der Vater der Encyklopädisten aber ist zu betrachten Voltaire (vgl. d. Art.) und als die eifrigsten ihrer antichristlichen Verbrüderung Diderot und Dalembert. Fast alle damaligen literärischen Celebritäten Frankreichs, in den verschiedenen Zweigen der Wissenschaften, erklärten sich für den Grundsatz, daß Glauben und Wissen unverträglich sey, daß die Einrichtungen auf der Erde als Schöpfungen des menschlichen Verstandes aufgefaßt und nach Umständen und dem menschlichen Entwicklungsgange verändert werden müßten. Offenbar hatten auf alle diese Ansichten die Doctrinen der englischen Deisten einen großen Einfluß ausgeübt, aber die französischen Stimmführer in der Literatur und Philosophie gingen noch viel weiter: sie verhöhnten und verspotteten überhaupt die Religion und erklärten sich für einen crassen Atheismus. Zu derselben Zeit als man dahin arbeitete die Gesellschaft Jesu, die eifrige Vertheidigerin des christlichen Glaubens, aus einander zu sprengen, verbanden sich die Encyklopädisten zur Untergrabung des Christenthums und Verbreitung nicht nur des Vernunftglaubens, sondern vielmehr zur Verneinung jeder Religion. Wie Titanen wollten sie den Himmel stürmen: ihre Waffen waren ganz besonders Spott, Sophismen und Blasphemie. Ihre Führer waren Voltaire, Diderot und Dalembert, ihr Lager die große Encyklopädie. Ihr höchstes Ziel war ihren Atheismus, den sie Philosophie nannten, zu verbreiten. Die Religion war ihnen gleichbedeutend mit Aberglaube: Eifer für deren Erhaltung nannten sie Fanatismus; wer sich ihnen nicht anschloß und gegen das Christenthum, das sie als ein Gewebe von Lug und Trug bezeichneten, für das Licht der Vernunft, wie sie es verkündigten, zu streiten bereit war, mußte ein Finsterling und ein Schwächling, oder ein ruchloser Bösewicht seyn. Bei dem pfälzischen Baron von Holbach, dessen Haus in Paris der Versammlungsort der starken Geister war, wurden die Pläne und die zu ergreifenden Maßregeln zur Ausrottung des Christenthums besprochen und berathen. Voltaire meinte fünf bis sechs Männern von Verstand müßte es nicht schwer werden, eine Religion zu stürzen, die von zwölf schlechten und dummen Menschen betrügerischerweise sey eingeführt worden.

Diderot (Denys) war der Mittelpunkt des ganzen Vereins. Schon im J. 1746 hatte er eine philosophische Schrift (Pensées philosophiques; in der zweiten Auflage mit dem Zusatz: Etrennes aux esprits forts) herausgegeben, worin er die Vertheidigung des Atheismus führte und selbst die Moral als widerstreitend den natürlichen Neigungen für nicht vernünftig erklärte. Obschon das Parlament das Buch durch Henkershand verbrennen ließ, und den Verfasser zur einjährigen Gefängnißstrafe verurtheilte, so schreckte dieses Diderot nicht ab, mit ähnlichen Schriften aufzutreten, die wegen des Talents, womit sie geschrieben waren, viele Leser fanden. Besonders ist sein „Brief an die Blinden" (Lettre d'un esprit éclairé aux aveugles) voll von atheistischen und gotteslästerlichen Behauptungen. Aber nicht allein auf die höhern Stände, in denen sich Diderot bewegte, wollte er einwirken, auch auf den großen Haufen; daher schrieb er höchst unmoralische schlüpfrige Theaterstücke und schamlose, irreligiöse

Romane. Dieser Mann, der unverholen den Atheismus predigte, den Glauben an Gott zu zerstören für ein überaus verdienstliches Werk erklärte und das Christenthum wie eine verderbliche Pest (un système atroce) haßte, stand an der Spitze der Encyklopädie; er sorgte dafür, daß selbst die Artikel, die mit Religion und Moral nicht unmittelbar in Beziehung standen, den Anstrich seiner Philosophie erhielten. Er entwarf den Prospectus und machte die Classification der einzelnen Zweige der Wissenschaften unter dem Titel eines Systems der menschlichen Kenntnisse. Er behielt sich eine große Anzahl der Artikel zu behandeln vor und um durch das Ganze denselben Geist zu bringen, übernahm er mit Dalembert die Durchsicht aller andern.

Dalembert schon früher als tüchtiger Mathematiker bekannt, trat später auch als Schöngeist und Philosoph auf. In seiner Vertheidigung des schändlichen Deisten Abbé de Prades und in seinen Briefen an Voltaire macht er gar kein Geheimniß daraus, daß er es für verdienstvoll hielt, die christliche Religion auszurotten. Seine atheistischen und materialistischen Grundsätze legt er auch in der Correspondenz mit dem Preußischen König Friedrich II. und der russischen Kaiserin Katharina II. an den Tag. In der Einleitung (discours préliminaire), welche Dalembert der Encyklopädie vorsetzte, bot er sein ganzes Talent, seine hinreißende Darstellungsgabe und Beredtsamkeit auf, zu zeigen, wie die Wissenschaft Gott und die Religion entbehren könne. In ähnlichem Geiste wie die Meister und Lehrer des Atheismus waren die übrigen Mitarbeiter an dem Werke, die Jünger Voltaire's und seiner Genossen, unter denen sich besonders Damilaville durch freche Gotteslästerungen hervorthat. Auch Boulanger, der schon in besondern Werken alle positive Religionen als auf Betrug, Aberglauben und Priesterherrschaft gegründet darzustellen gesucht und das Christenthum vielfach angegriffen hatte, lieferte eine Anzahl Artikel in die Encyklopädie. Das Werk erschien unter dem Titel: Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences et des arts etc. Paris et Neufchatel 1751—1777. 33 Voll. f. Sodann erschienen einige vermehrte und veränderte Ausgaben in einer größern Anzahl Bände, worunter die zu Lausanne et Berne 1781 ff. gedruckte die vollständigste ist. Zwar ward gegen das Werk — das neben vielem Schlechten auch nicht weniges Gute in den nicht-philosophischen und von der Religion fernliegenden Punkten enthält — wegen seiner über die Maßen gotteslästerlichen Artikel, in Frankreich von der Regierung ein Verbot erlassen, aber nicht streng und consequent durchgeführt, wodurch das Buch gerade recht verbreitet und wahrhaft verschlungen wurde. Es war diese Nachsicht dadurch entstanden, daß die königlichen Räthe, Malesherbes und der Herzog von Choiseul, wie auch die einflußreiche königliche Maitresse Pompadour, Freunde der Encyklopädisten und heftige Gegner der Jesuiten waren. Die bittern Früchte der Lectüre aus der Encyklopädie gingen in der Revolution auf: Staat und Kirche wurden von den darin gepredigten Grundsätzen gleich stark erschüttert. Von bessern Grundsätzen ausgehend veranstaltete man

die Diderot-Dalembert'sche Encyklopädie zum Theil beibehaltend eine neue Ausgabe unter dem Titel: Encyclopédie méthodique ou par ordre de Matières. Paris 1782—1813. in 50 einzelnen Dictionnaires u. 158 Vol. 4. die Theologie wurde von dem Abbé Bergier bearbeitet. Vgl. Barante, la littérature Française pendant le 18. siècle. Paris 1809. Fr. Chr. Schlosser, Gesch. des achtzehnten Jahrhunderts. Heidelb. 1823. I. S. 119 u. 201 ff., vollständiger noch in der 2. Ausg. Bd. II. v. Schütz, Staatsveränderung in Frankreich unter K. Ludwig XVI., oder Entsteh., Fortschr. u. Wirk. der s. g. neuen Philos. in diesem Lande, Lpzg. 1827. I. S. 18 ff. C. Riffel, Aufhebung des Jesuitenordens. Mainz 1845. S. 43 ff. A.

Energumenen hießen in den alten Zeiten der Kirche diejenigen, von welchen man glaubte, daß sie ihrer Sünden wegen von den bösen Geistern heimgesucht seyen. Sie wurden zur ersten Klasse der Pönitenten gerechnet, und standen vor dem Vorhofe des Tempels unter freiem Himmel, wovon sie auch hiemantes hießen. Außer dem für sie angestellten öffentlichen Gebete wurden ihnen auch täglich von den Exorcisten die Hände aufgelegt, s. Exorcismus. — Eine besondere Abhandlung über sie verfaßte Pelliccia im Anfang zu seiner Christianae ecclesiae politia. Walter.

Engel (ἄγγελοι), Boten Gottes, werden in der h. Schrift die höhern gottgefälligen Geister genannt, zumal diejenigen, welche im Auftrage Gottes sich am Offenbarungsleben betheiligen und den Menschen Hülfe bringen. Auch die bösen Geister heißen bisweilen Engel, Satansengel, böse Engel (Matth. XXV. 41., 2 Cor. XII. 7., 2 Petr. II. 4.), theils weil sie aus guten Engeln böse geworden sind, theils weil sie zu Satan und seinen Bestrebungen eine ähnliche Stellung einnehmen, wie die Engel im Reiche Gottes. Auch Menschen, namentlich solche, welche von Gott besondere Aufträge empfangen haben, wie Johannes der Täufer (Malach. III. 1., Matth. XI. 10.), oder welche ein höheres Vorsteheramt in der Gemeinde Gottes verwalten, wie die kleinasiatischen Bischöfe (Apoc. I. 20., II. 1. ff., III. 1. ff.), erhalten bisweilen die Auszeichnung, daß sie Engel genannt werden. Nach den Darstellungen der Theologen bilden die Engel die unterste und zahlreichste Klasse des Geisterreiches und haben ganz besonders den Beruf, den Zusammenhang der Menschenwelt mit der Geisterwelt zu vermitteln und zu unterhalten (s. Geister). Die ihnen zunächst folgende höhere Klasse ist die der Erzengel, also genannt, weil sie geschöpflich um eine Stufe höher erscheinen und darum an der Spitze der Engelschaaren stehen. Auch sie werden im Offenbarungsleben mit göttlichen Missionen von besonderer Wichtigkeit betraut. So erscheint Gabriel, die Kraft Gottes, als der Geist froher Botschaft (Dan. VIII. 16., IX. 21.; Luc. I. 19, 26.); Michael, der Eiferer für Gott, als der Beschirmer Israels und als Ueberwinder der satanischen Rotte (Dan. X. 13. 21., XII. 1.; Judä 9.; Apoc. XII. 7.); Raphael, der Heilende Gottes, als Wiederbringer leiblicher Gesundheit (Tob. III. 25., VI. 16., XII. 15.). Von den Erzengeln wird geglaubt, daß sie, wie solches die Schrift auch andeutet (Dan. X. 4. ff.), von Gott über einzelne Völker und Gemeinden gesetzt

seyen, dieselben zu schirmen und zu leiten (Orig. hom. XIII. in Luc.). Vermöge dieses Verhältnisses der reinen gottgefälligen Geister zu den Menschen werden dieselben Schutzengel (angeli custodes) genannt. Der römische Katechismus (P. IV. c. 9. qu. 4.) erklärt sich hierüber so, daß der Gedanke, jeder Mensch sei der besonderen Obhut eines Engels anvertraut, als der im Zusammenhang begründete sich darbietet. Nach der Schriftlehre steht es außer Frage, daß die Kinder Gottes, d. i. die Frommen und Rechtschaffenen eines solchen Beistandes sich zu getrösten haben (Psalm XXXIII. 8.; XC. 11.; Matth. XVIII. 10; Hebr. I. 14.), und es fehlt auch nicht an Hinweisungen, daß bald ein Engel die Obhut über mehrere Menschen (Exod. XXIII. 20. ff.; Bar. VI. 6.), bald mehre Engel die Beschirmung eines Menschen übernehmen (Psalm XC. 11, 12.). Daß aber auch die Sünder des Beistandes der höhern Geister nicht entrathen, wird in der Kirche allgemein geglaubt. Und in der That, so lange ein Mensch noch hienieden lebt, darf er nicht als verloren und von Gott aufgegeben betrachtet werden; gerade der Sünder ist außerordentlicher Hülfeleistungen und Gnadenerweise ganz besonders benöthigt und wird der göttlichen Sorgfalt in ausgezeichnetem Grade theilhaftig; die Engel können durch ihre Theilnahme für den Sünder an ihrer Seligkeit eben so wenig eine Einbuße erleiden, als die Wonne Gottes, durch die Frevelthaten der Geschöpfe verkümmert wird. Daher verweißt auch das Evangelium mit besonderem Nachdruck auf die freudige Theilnahme der Engel an der Bekehrung der Sünder (Luc. XV. 10.). — Auf dieses Verhältniß der Engel zu den Menschen einerseits und auf ihre Stellung zu Gott andrerseits gründet sich die Lehre von der Verehrung und Anrufung der Engel. Wo sich die Offenbarung hiegegen auszusprechen scheint, hat sie lediglich götzendienerischen Mißbrauch im Auge (Col. II. 18.; Apoc. XIX. 10., XXII. 9.). Wir verehren die Engel als Freunde und Lieblinge Gottes und bezeugen ihnen (nicht als unsern Mittlern, sondern) als unsern Fürsprechern und Beschützern unsere Dankbarkeit; wir rufen sie an um ihre Fürbitte und ihren Beistand, weil wir von Gott sind belehret worden, daß sie um das Leben im Reiche Gottes Kunde haben (Matth. X. 10.; Luc. XV. 10.), daß sie die Gebete der Gläubigen vor Gott darbringen (Tob. XII. 12.; Apoc. VIII. 2 ff.), und daß sie selbst für uns Gebete und Fürsprachen einlegen (Zach. I. 12 ff.). — Ueber das Daseyn, die Natur, die Ordnungen, die Selbstbewährung und das Leben der Engel, s. den Collektivartikel: Geister wo auch die Cherubim und Seraphim besprochen werden. Dieringer.

Engelamt, s. v. a. Rorate-Messe, s. Advent.

Engelbert I. (der Heilige), Graf von Berg und seit 1216 Erzbischof in Köln, nach dem großen Bruno gewiß der bedeutendste Fürst, welcher den Stuhl des Erzstiftes geziert hat. Sobald er die Regierung des während der traurigen Wahlstreitigkeiten zwischen Otto von Braunschweig und Philipp von Schwaben zerrütteten Landes angetreten, war sein erster Schritt, sich dem verwilderten, meistens welfisch gesinnten Adel

der Nachbarschaft furchtbar zu machen, sein zweiter, den finanziellen Zuständen seines Erzstiftes aufzuhelfen: Ersteres gelang ihm durch Unterwerfung des Grafen von Kleve und des Herzogs von Limburg, letzteres durch Einziehung der von seinen Vorgängern verschleuderten Güter und Lehen. Dabei übte er die Gerechtigkeit mit einer fast rücksichtslosen, aber durch die Zeitverhältnisse nothwendig gewordenen Strenge, deren Nachklang vielleicht noch in der Sage, welche ihn zum Gründer der westphälischen Vehme macht, fortlebt. Das Land erholte sich wieder, und namentlich erreichte die Stadt Köln, in die er die Dominikaner, Minoriten und Deutschordensbrüder eingeführt, unter ihm einen hohen Grad der Blüthe; wurde doch der Kreuzzug nach Damiette, welchen Scholasticus Oliver, der spätere Bischof von Paderborn, betrieben und beschrieben, hauptsächlich von Köln aus unternommen. Vor Damiette (1218) blieb Graf Adolf von Berg, der ältere Bruder Engelberts, und dieser bemächtigte sich trotz des Widerstandes seiner mit Heinrich, dem Sohne des Herzogs von Limburg, vermählten Nichte Irmgart, der Grafschaft, in deren Besitz er sich bis an seinen Tod behauptete, ein nicht völlig tadelloses, jedoch nach dem damals in der bergischen Familie noch geltenden Erbfolgesystem durchaus legitimes Verfahren, vgl. Lacomblet, Urkundenb. Thl. II. — Noch bedeutender wurde Engelberts Stellung, als ihn Kaiser Friedrich II., welchen die Verhältnisse Italiens auf längere Zeit entfernten, zum Pfleger (provisor) des Reiches und Schützer seines in Deutschland zurückgelassenen Sohnes Heinrich ernannte. Engelbert krönte diesen in Aachen zum Könige (1222) und durchzog dann mit ihm das Reich, dieselbe strenge Gerechtigkeit übend, durch welche er sich in seinem Erzstifte schon ausgezeichnet hatte. Ein Versuch, zwischen dem Grafen von Schwerin und dem von diesem gefangen gehaltenen König Waldemar von Dänemark vermittelnd einzuschreiten, mißlang jedoch. Eben jener Sinn für Gerechtigkeit, die hervorstehendste Eigenschaft in Engelberts Charakter, sollte ihm den Tod bringen. Ein Hauptübel der Zeit bestand in den vielfachen Bedrückungen, welche sich die Vögte gegen die ihnen untergebenen Klöster erlaubten, und Engelbert hatte schon, um diesen Mißbräuchen ein Ende zu setzen, mit dem Papste verhandelt. Die Sache erhielt einen neuen Anstoß, als die Aebtissin von Essen wider einen Verwandten des Erzbischofs, den Grafen Friedrich von Isenburg, klagend auftrat und sich endlich mit ihrer Beschwerde direkt nach Rom wandte. Engelbert, der Anfangs milde verfahren, mußte jetzt zur Strenge greifen und so bildete sich wider ihn eine völlige Verschwörung des ihm so unholden Adels, an welcher sich auch die Bischöfe von Münster und Osnabrück betheiligt haben sollen. Sicher lag Engelberts Tod nicht im Plane der Verschwornen, die Leidenschaftlichkeit des Grafen führte ihn herbei. Bekanntlich wurde der Erzbischof am 7. Nov. 1225 in der Nähe von Schwelm überfallen und starb, erst 36 Jahre alt, unter den Streichen der Mörder. — Welch Entsetzen durch diese schauderhafte That hervorgerufen, bezeugt der in der Heftigkeit der ersten Empfindung niedergeschriebene Spruch Walthers von der Vogelweide:

Iwes leben ich lobe, des tôt wil ich iemer klagen.
die Chronisten sehen in Engelberts Tod, und mit allem Recht, ein Unglück für das gesammte Deutschland, in ihm, heißt es, sei die Stütze des Reichs, die Säule der Kirche gefallen, und Honorius III. soll, als man ihm das Ereigniß meldete, ausgerufen haben: Omnes de Alemannia timore eius me timebant! Nur zu bald zeigten sich die traurigsten Folgen: Die Fürsten, an deren Widerstand auch der von Engelbert begünstigte Plan, den jungen König mit Isabella, der Schwester Heinrichs III. von England, zu vermählen, gescheitert (m. s. d. Verhandl. darüber bei Champollion, lettr. d. rois de France tom. I.), überließen sich wieder dem eigenmächtigsten Treiben und blutige Fehden erhoben sich, und König Heinrich, seines edelsten Rathgebers beraubt, dem Einfluß minder wohlwollender Großen anheimgefallen, ließ sich zu den bekannten Schritten wider seinen Vater hinreißen, welche mit Kerker und Tod geendigt. Vieles davon wäre sicher nicht geschehen oder anders gewendet worden, hätte Engelberts großer und frommer Sinn die Verhältnisse länger überwacht. Von welcher Bedeutung seine kurze Verwaltung für die Verfassungszustände Deutschlands gewesen, beweiset die von ihm unterzeichnete const. de iure princ. eccl., die Grundlage der geistlichen Landeshoheit, wie es die spätere const. de iure princ. sec. für die weltliche geworden ist. — Hauptquelle für Engelbert ist die von Surius, Gelenius und zuletzt von Böhmer im 2. Bde. der fontes herausgeg. vita, welche Cäsarius von Heisterbach (m. s. d. Art.) auf den Wunsch von Engelberts Nachfolger und Rächer, Heinrich von Molenarken, verfaßt hat. Kaufmann.

Engelbilder. Die Engel werden von den christlichen Künstlern immer in Jünglingsgestalt vorgestellt; der Ausdruck ihres Gesichts zeigt Schönheit und Anmuth, Heiterkeit und Würde. Von einem weiblichen Engel findet sich keine Spur; es scheint aber bei vielen die Ansicht vorgewaltet zu haben, daß die Engel geschlechtlos abgebildet werden sollten (nach Matth. 22, 30.). Das charakteristische Attribut der Engel sind die Flügel, nach vielen biblischen Stellen. Es soll damit die Schnelligkeit ihrer Bewegungen und ihr überirdischer Wohnort angedeutet werden. In der Regel werden sie nicht nackt dargestellt, sondern in weitem, lichtem, weißem Gewande, das an der Brust mit goldenem Gürtel zusammengehalten wird. Nackte Engelbilder, besonders in Kindergestalt, sind Nachbildungen griechischer Genien u. s. w. und gehören mehr oder weniger nicht der eigentlichen christlichen Kunst an. Attribute der Engel wie Schwert, Oelzweig, Bücherrolle, Kranz u. s. w. bezeichnen die Geschäfte und Verrichtungen, wozu die göttlichen Boten ausgesendet worden, zur Strafe, zur Belohnung, zum Frieden, zur Benachrichtigung u. s. w. =

Engelbrecht (Hans), ein wahnsinniger Schwärmer, seines Gewerbes ein Tuchmacher zu Braunschweig, der behauptete, die Pforte der Hölle und den Himmel schon betreten zu haben, durch den Willen Gottes aber wieder ins Leben zurück auf die Erde als Elias oder allgemeiner Weltpriester,

zur Bekehrung der Menschen, gesendet worden zu seyn, mußte wegen seiner die Menge aufregenden Predigten, von der Geistlichkeit verfolgt, seine Vaterstadt verlassen (1629). Aus mehreren Städten Niedersachsens als Schwärmer vertrieben, kehrte er 1631 nach Braunschweig zurück, wo er aber von neuem in Streit mit der dortigen Geistlichkeit gerieth: er verließ daher abermals diese Stadt, kehrte aber vor seinem Tode (1642) dahin zurück. Die schwärmerischen Schriften Engelbrechts gibt Fuhrmann, Hdwrtrb. der chr. Rel. u. Kirchengesch. I. S. 700 an. Vgl. Leben u. Beruf Hans Engelbr. Hannov. 1768. Δ

Engelsbrüder, s. Gichtelianer.

Engelsfeste, s. Michaelisfest.

Engelsschwestern, s. Angeliken.

England, im Alterthum unter dem Namen Britanien bekannt, ist das erste Land in dem nördlichen Theile von Europa, welches das Christenthum frühe, schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts aufnahm; daß es dasselbe von den Aposteln empfangen habe, ist eine unverbürgte Sage. Die Anwesenheit des h. Jakobus des älteren, Simon des Zeloten oder des h. Petrus kann durch nichts erwiesen werden, eben so die des h. Paulus, welchen die Episcopalkirche an die Spitze ihrer Bischöfe zu stellen suchte, um ihren Zusammenhang den geschichtlichen Zeugnissen entgegen mit den Aposteln zu vermitteln. Wie in Gallien, an den Ufern des Rheins und der Donau die Christen in den römischen Legionen Missionäre für die Verbreitung ihres Glaubens geworden waren, so haben sie gewiß auch in gleichem Sinne in Britanien gewirkt. Jedoch kann dieses der einzige Weg nicht gewesen seyn, denn nach Tertull. (ad. Jud. VII.) drang das Christenthum zu den entferntesten Wohnsitzen der Kelten vor, welche noch kein Römer betreten hatte. Damit stimmt auch die Sage überein, welche uns Gildas zu Anfang des sechsten Jahrhunderts aufgezeichnet hat, daß Joseph von Arimathea, abgesendet vom Apostel Philipp unter der Regierung des brittischen Königs Arviragus oder Gweirydd etwa dreißig Jahre nach dem Tode unseres Herrn auf der Insel Avallonia oder Glastenbury im heutigen Somersetshire das Christenthum gelehrt habe. Für ein solches Alter der christlichen Religion in dem südwestlichen Theile Britaniens zeigt diese Sage jedenfalls. Wir finden schon vor Ende des dritten Jahrhunderts eine regelmäßige Hierarchie in Britanien, ein Beweis dafür, daß hier für das Christenthum auch andere als blos römische Kräfte thätig waren, und die Bekenner des christlichen Glaubens schon frühe zahlreich gewesen seyn mußten. Auf der Kirchenversammlung zu Arles (314) erschienen drei Bischöfe von Britanien, nämlich der von Eboracum (York), Londinum (London) und der von Colonia Londinensium (Linkoln). Offenbar war der bessere Kern der keltischen Religion, welche ihren hauptsächlichsten Sitz in England hatte, in dem Christenthume viele verwandten Seiten und eine edlere, höhere Richtung fand, seiner Verbreitung förderlich.

Die Christenverfolgungen unter Diocletian und Maximian (303—305) brachten schweres Bedrängniß über die Gläubigen; trotz der Mäßigung

des edlen Cäsars Constantius, wurden durch den Eifer der dienstfertigen Unterbeamten die christlichen Kirchen niedergerissen und die Christen gefoltert und getödtet. Viele retteten sich in die Wälder und Gebirge. Unter den Martyrern nennt uns Gildas zwei Bürger von Caerleon upon Usk, Julius und Aaron; sie überstrahlte Alban (s. diesen Art.). Nachdem der christliche Glaube auf der Britanischen Insel Eingang gefunden hatte, begann er sich mit den heidnischen Lehren zu mischen und den heiligen Stätten der Kelten christliche Ideen zu unterlegen. So wurden allmälig die Druiden-Sitze mit ihren wissenschaftlichen Schätzen in Klöster umgewandelt. Columban errichtete und verbesserte in ihnen den Orden der Barden. Das bereits angeführte Avallon, die Apfelinsel, ferner Salisbury im Wiltshire und Bangor-is-coed in Flintshire wurden Abteien; Salisbury ward ein Bischofssitz. In seiner Nähe erhob sich ums Jahr 480 die Stadt und das Kloster Ambresbury von Aurelius Ambrosius gegründet, welcher bei dem Sinken der Römerherrschaft, die Zügel der Regierung ergriff, den Andrang der Feinde aufhielt, und, nachdem er 487 den Sachsenführer Hengist entscheidend geschlagen hatte, den Adel und die Geistlichkeit um sich sammelte Auf den Tempelplätzen der Druiden erhoben sich nach und nach christliche Kirchen, aus deren Namen für den kundigen Forscher der Ursprung leicht hervorgeht. Mischungen von Heidenthum und Christenthum finden sich in der Sage vom h. Gral, d. h. der Abendmahlsschüssel unseres Herrn, in der h. Quelle zu Basingwerk in Flint, in der Nadel Wilfrids, in der Kirche zu Rippon in York, dem Llech-Llavar d. h. den redenden Steinen in Wales bei dem Bischofssitze St. Davids, einem Gegenstücke zum irischen Laig-fail, dem Wunderstein auf der Insel Mona, Maen-Mordhwyd, dem Ynys Llenach, der Ruhestätte vieler Heiligen. Aus diesem Gemisch christlichen und heidnischen Wesens läßt sich die Irrlehre des Pelagius (Morgant) erklären, welche im Anfange des fünften Jahrhunderts mit Erfolg verbreitet wurde. Die Druidischen Elemente, die Absicht, den unpassenden Goldstoff der Druidenlehre mit einigen christlichen Abschnitzeln zu mischen, hat der gelehrte Kenner des keltischen Alterthums Davies nachgewiesen. Unsere Kirchengeschichte weiß hier nichts weiter, als daß der Bischof Germanus von Auxerre zweimal nach Britanien gegen ihn geschickt wurde. Auch sein ältester Lebensbeschreiber Constantius bietet keinen genügenden Aufschluß.

Das Einbrechen der Angelsachsen (449) war für das Christenthum nachtheilig, indem die meisten Kirchen in den östlichen Theilen Britaniens zerstört und die Priester verjagt wurden; das Volk gerieth in Knechtschaft und Barbarei. Von den Heiden war nichts zu erwarten. Der Nationalhaß ließ auch nicht zu, daß in den folgenden ruhigen Zeiten die Britten den rohen Siegern das Christenthum gepredigt hätten; dem großen Papst Gregor I. blieb dies vorbehalten. Er schickte den Abt Augustinus (s. d. Art.) nebst vierzig Mönchen im Jahre 597, und der weisen Nachgiebigkeit und Mäßigung, welche ihm Gregor anempfohlen hatte, war es zu verdanken, daß sich der König von Kent, Ethelbert, mit vielem Volke taufen ließ. Die

übrigen Theile der sächsischen Reiche wurden nach und nach, wenn auch mühevoll für das Christenthum gewonnen und die zerstörten Bischofssitze nach langer Unterbrechung aufs Neue errichtet. So erstand das Bisthum London im J. 604, das in York 627. Dorcinca war der Sitz des Bischofes Byrinus, welchen der Papst Honorius I. (625—638) als Glaubensboten den Angeln zugesendet hatte, und der Bischof Agilbert, ein Gallier von Geburt, residirte in Venta, von den Sachsen Vindacester, später Winchester genannt. — Weitere bischöfliche Sitze waren Dammaca (Dunwich), Lindum Colonia u. a. Der Papst Gregor hatte dem Augustinus das Pallium mit der Weisung überschickt, in Londinum den erzbischöflichen Stuhl aufzuschlagen, zwölf Suffragan-Bischöfe für die verschiedenen Städte zu weihen, und wenn es die Umstände erheischten, einem davon die Metropolitanwürde mit dem Sitze in Eboracum zu ertheilen. Indessen mußte Augustinus seinen Sitz in Dorovernum (Cantuaria) nehmen und konnte nur zwei Bischöfe konsecriren. Im Verlaufe mehrerer Jahrzehnte breitete sich das Christenthum so in den Angelsächsischen Reichen aus, daß der Papst Agatho (678—682) den Plan Gregors ausführen konnte. Die zwei Kirchenprovinzen zählten zusammen vierundzwanzig Bisthümer, welche gewiß bestanden, wenn sich auch ihre Namen nicht alle mehr nachweisen lassen. Der **Metropolit von Cantuaria** erhielt den **Primat** von Papst Leo III. Die Concilakten von Clevesbovia lassen darüber keinen Zweifel; — der dort zu gleichem Zwecke gefaßte Beschluß wurde indeß erst vom Papste Formosus 892 bestätigt. Die Suffraganate des Erzbischofes von Cantuaria haben mit der Zeit manche Veränderungen erlitten; manche wurden aufgehoben, andere kamen wieder dazu. Im neunten Jahrhundert waren sie: Augusta (Exeter in Devonshire), Dorcinca (westlich von der Insel (Wight), Dommoca (Dunwich), Elmham in Norfolk, Herefordia in Herefordshire, Legecestria in Leicestershire, Lichfeld in Staffordshire, Londinum, Lindum Colonia, Myria, das sich nicht mehr ermitteln läßt, auch sonst nicht angeführt wird, Roffa (Rochester), Sciraburnia (Sherburn), Seolesegia (Selsey), Sydda (Sudbury?), Venta (Winchester) und Wigornia (Worcester). Die zweite Kirchenprovinz, die von **Eboracum**, scheint sich erst im Anfange des neunten Jahrhunderts etwas gestaltet zu haben. Von den Suffraganaten lassen sich nur Candida casa (Whitehere in Schottland, welches damals noch keinen eigenen Metropoliten hatte) und das auf der Insel Lindisfarne und Hagulstad ermitteln. Die Grenzen der beiden Provinzen wurden auf dem Concilium anglicanum nach langen Schwankungen festgestellt und der Erzbischof von Eboracum dem von Cantuaria, als dem Primas, mit Vorbehalt einiger Rechte untergeordnet. Die Streitigkeiten der beiderseitigen Metropoliten über Diöcesengrenzen und Rechte haben sich durch Jahrhunderte hindurchgezogen. Der jetzige Titel des Erzbischofs von Canterbury „Primas of all England" und der des von York „Primas of England" erinnern daran und bezeichnen ihren Charakter. Im Innern der Kirche war der Friede vielfach zerstört, eine Folge davon, daß die Missionäre verschiedenen Ländern und Disciplinen

angehörten. Man war uneinig eben sowohl über den römischen Taufritus, als den Oster-Cyclus und die Form der Tonsur. Auch die Einfälle der Normannen wirkten verderblich. Sie erschlafften die geistliche Zucht und verwandelten die reichsten Klöster in Trümmer und herrenlose Güter. Das kanonische Leben hörte auf und die Verpflichtung des ehelosen Lebens gerieth in Vergessenheit. Die Krone erlaubte sich von Wilhelm II., Heinrich I., Heinrich II. Plantagenet bedauerliche Eingriffe in die Rechte der Geistlichkeit und allerlei Ungebührlichkeiten; ihre von Wilhelm I. festgestellte eigene Gerichtsbarkeit wurde nicht immer geachtet; die Bischöfe, sonst von der Geistlichkeit und dem Volke gewählt und vom Könige nur bestätigt, waren allmälig seine Lehensträger geworden; sie achteten mehr des königlichen Dienstes, als ihrer geistlichen Pflicht, eine Frucht der Verhältnisse und Richtung der Zeit, wie in Deutschland. Die Krone erweiterte das einfache Bestätigungsrecht zur Befugniß Bischöfe zu ernennen; die bischöflichen Sitze wurden versteigert, ihre Anwartschaft sogar zu Gunsten unmündiger Kinder verkauft, oder nicht besetzt, um die Einkünfte selbst einzuziehen. Diese Uebelstände führten einerseits den Investiturstreit unter Gregor VII. herbei und veranlaßten andrerseits (1164), die Beschlüsse zu Clarendon, welche ein Herkommen zu Gunsten des Königs und zum Nachtheil der geistlichen Immunitäten festsetzten. Die Ermordung des unerschrockenen Erzbischofs Thomas Becket (vgl. d. Art. Becket) 1179 war die Folge davon. Der ungestörte Besitz der frühern Rechte ward endlich 1215 der Kirche durch die magna charta, den großen Freiheitsbrief, zugesichert: 1265 finden wir die geistlichen Lords im Parlament, die politische Freiheit fing an sich zu entwickeln und die Kirche gewann an Macht und Ansehen. Es lag in der Ansicht der Zeit, daß Könige Vasallen anderer Könige wurden. Es kam wohl auch vor, daß Fürsten vom Papst ihr Reich zum Lehen erhielten, aber das geschah nie ohne den Einfluß einer sehr bewegten politischen Lage, welche der päpstlichen Macht nützte.

Daß Johann vielfach gedrängt sein Land dem Papste zu Füßen legte, um damit von ihm belehnt zu werden, hatte den Unwillen der Nation, besonders des Adels und der Geistlichkeit erregt und sein Andenken in England fortan geschändet, aber eben so sehr auch dem römischen Hofe geschadet, dessen Herrschsucht dabei offen an den Tag trat. Dazu kamen unter Heinrich III. die Erpressungen der päpstlichen Regierung, wozu sie eine große Schuldenlast und die langen Kriege mit Kaiser Friedrich nöthigten; der Klerus und das Volk ertrug sie mit Widerstreben; man wollte nur für die Kirche und den Unterhalt des heiligen Vaters, nicht aber für die weltliche Politik desselben beisteuern, und übersah, daß häufig beides nicht wohl mehr zu trennen war, da die eigenthümliche Entwicklung der Hierarchie im Mittelalter vieles aus dem drückenden Feudalwesen aufzunehmen gezwungen war und herrschen mußte, wenn sie nicht dienen sollte. Vielerlei Willkür, die Schätzungen, die Provisionen, durch welche im J. 1252 ausländische Geistliche 50,000 Mark zum Nachtheil des englischen Klerus bezogen, steigerten die Erbitterung und machten die Ansprüche des Papstes

zum Gegenstand von Untersuchungen, die auf die Meinung der Masse nicht ohne Einfluß blieben. Das zeigte sich, als Bonifaz VIII. den König Eduard wegen seiner Ansprüche auf Schottland vor seinen Stuhl lud. —

Seit den Zeiten Wycliffe's (vgl. d. Art.) am Ende des vierzehnten Jahrhunderts wurde es Sitte, Reformen in der Kirche zu versuchen, nicht etwa, um der Lehre und ihrer Wissenschaft zu nützen, sondern um das Recht von Abgaben und Steuern an Rom zu untersuchen.

Das Papstthum hatte dadurch bereits vielen Boden verloren, als Heinrich VIII. (vgl. d. Art.), vorher der Vertheidiger der katholischen Kirche gegen Luther, sich mit seinem Parlamente 1534 vom Papste lossagte und zunächst die Annaten und sonstige Steuern an Rom verbot, weil der h. Stuhl in seine Scheidung von der ihm angetrauten Prinzessin Katharina, der Tante des Kaisers Karl V., nicht einwilligen konnte. Ehe die Folgen dieses wichtigen Ereignisses dargestellt werden, möge die Statistik der britischen Kirche noch einmal kurz berührt werden.

Die Kirchenprovinz von Canterbury (Cantuaria) begriff die Bisthümer S. Asaph, S. Davids, Bangor, Exeter, Bath, Herford und Landaff, Salisbury, Winchester, Lincoln, Lichfield, Ely, Norwich, London, Coventry, Chichester, Wells, Worcester und Rochester mit 107 Klöstern. Die Universitäten Cambridge und Oxford werden zu Anfang des vierzehnten Jahrhunderts erwähnt.

Die Kirchenprovinz von York (Eboracensis), welche im zwölften Jahrhundert von Humber bis zu den äußersten Grenzen von Schottland ging, hatte nur zwei Suffraganate, Carlisle (Carrel) und Durham.

Durch die Reform Heinrichs VIII. ward die Organisation der Kirche zunächst nur dadurch geändert, daß der König die Stelle des Papstes einnahm. Dazu hatte ihn seine sinnliche Neigung zur Anna Boleyn, der Rath des perfiden Thomas Cromwell und seiner Creaturen und die Schwäche und Charakterlosigkeit eines großen Theiles der Prälaten geführt. Indessen nur mit Mühe fand sich das Volk in die neue Ordnung der Dinge; darum wurde verordnet, daß das Wort Papst in allen gottesdienstlichen Büchern vernichtet und das Volk an Sonn- und Feiertagen belehrt werden sollte, nur der König sey der Kirche wahres Oberhaupt. Wer anders glaubte, litt Verfolgung oder schmählichen Tod, wie der Bischof Fischer, Thomas More, der edle Kanzler, viele Karthäuser Brigitter, Franziskaner und andere. Was nun die Lehre betrifft, so wurde, was unbequem war und zu den Ansichten des Königs nicht paßte, verändert und abgestellt. Als Glaubensnorm galt, wie bei allen Reformatoren nur seine eigene Meinung, und wie bei diesen der Gang der Ereignisse die Stütze der Rechtgläubigkeit wurde, so schirmte dieselbe bei ihm seine despotische Gewalt, die mit den Formen des Gesetzes ihr Spiel trieb, um ungescheut die heiligsten Rechte der Menschheit in den Staub zu treten. Zunächst wurden unter dem Schein einer allgemeinen Kirchenvisitation sämmtliche Bischöfe gezwungen, ihr Amt niederzulegen. Die Visitation selbst ließ lange auf sich warten und die Bischöfe baten endlich um

Wiedereinsetzung in ihre gewöhnte Autorität. Es geschah, aber sie waren durch ihre Bitte Stellvertreter des Königs geworden und handelten überall für ihn, weil er und sein Generalvikar nicht überall selbst sein könnten, also nicht um der Kirche willen. Dann wurden die Klöster unter dem Vorgeben, daß sie wegen ihrer etwaigen Verbesserung visitirt werden sollten, untersucht und oft die ärmsten, deren Prioren nicht im Parlamente saßen und sich nicht vertheidigen konnten, unter den gehässigsten Anschuldigungen aufgehoben. Bald darauf kam die Reihe an die reichen: Gewaltthätigkeit, Kerker und Tod sollten die Aebte nachgiebiger machen und die Aussicht auf Aufhebung der Steuern dem Parlamente die Genehmigung entlocken, daß alles Vermögen der aufgehobenen Klöster der Krone zustehe. Es wurde durchgeführt; 376 Abteien mit einem jährlichen Einkommen von 1,600,000 Gulden säkularisirt.

Die hohe Geistlichkeit zerfiel in zwei Partheien; an der Spitze der einen oder der alten Schule stand der Bischof Gardiner von Winchester, die andere führte der Erzbischof Cranmer von Canterbury. Zwischen beiden schwankte Heinrich in seiner päpstlichen Unfehlbarkeit hin und her, je nachdem er sich als Gegner Roms oder Luthers zu fühlen veranlaßt war. Bei jenem bekämpfte er nach seiner Ansicht Mißbräuche, bei diesem Ketzereien. Darum war er auch nicht dahin zu bringen, mit den Reformirten auf dem Festlande den Laien den Gebrauch des Kelches beim Abendmahl zu gestatten und die Messe und den Cölibat abzuschaffen. Seine Anhänglichkeit an die alte Kirche ergibt sich außerdem deutlich aus seinem Buche „die Artikel", nach welchen 1) das Glaubensbekenntniß der Apostel, das Nicäische und das Athanasische zur Seligkeit erfordert werden, 2) die drei Haupt- und zur Rechtfertigung nöthigen Sakramente die Taufe, Buße und das Altarssacrament sind, 3) die Verehrung der Heiligen, ihre Fürbitte und der Gebrauch ihrer Bilder nützlich sind und darum beibehalten werden müssen, wenn sie auch die Kraft nicht haben, die Sünden zu erlassen. Aus diesen Grundrissen gingen 1537 die godly and pious Institutions of a christian man hervor, welche von Erzbischöfen öffentlich geprüft und mit der heiligen Schrift übereinstimmend gefunden, den Glauben, die sieben Sakramente, das Vater unser, das Ave Maria, die Rechtfertigung vor Gott und das Fegefeuer behandeln, Allen, die außer der katholischen Kirche sind, die Seligkeit absprechen, die Suprematie des Papstes läugnen und den passiven Gehorsam gegen den König lehren. Wer diesem Glauben nicht folgen wollte, verfiel dem königlichen Gerichte, das mit Schwert und Scheiterhaufen gegen jede abweichende Meinung schauderhaft wüthete. — Durch die sogenannten sechs Artikel, welche von der Rechtgläubigkeit des Königs der Welt gegenüber zeugen sollten, war er der alten Kirche noch entschiedner wieder beigetreten und verfolgte Jeden, der die Suprematie des Papstes anerkannte oder die päpstliche Glaubenslehre verwarf. Endlich wurde das Lesen der Bibel verboten und zur geistigen Nahrung der Unterthanen vom Könige ein neues Buch geschrieben, welches sich von den frühern nicht unterschied. — Nach dem Tod dieses Fürsten erhob sich

die Parthei der neuen Schule, welche sich durch Cromwell, der für seine Verätherei unter dem Beil sein Leben endete, mit den protestantischen Fürsten in Deutschland in Verbindung gesetzt hatte. Die Reform des Glaubens ging nun in raschen Schritten vor sich, das Abendmahl sollte von nun an in den zwei Gestalten gereicht werden, die Bilder wurden in den Kirchen vernichtet, die lateinische Sprache und manche Gebräuche verbannt; Alles nach dem Wunsche und der Einsicht des zehnjährigen Königs Eduard VI. Im Jahre 1551 wurde endlich das Dogma der anglikanischen Kirche entworfen, 1562 verbessert und 1571 durch das Parlament angenommen (vgl. Bekenntnißschriften, ref., daselbst die 39 anglikanischen Artikel). Wer mit den Religionsstatuten der Reformirten nicht übereinstimmte, wurde verfolgt, und die Scheiterhaufen loderten wie unter Heinrich für die Wiedertäufer. Den Katholiken drohte Gleiches, aber Eduard starb zu ihrem Glücke. Unter der Regierung der katholischen Maria gelangte die alte Schule wieder zur Macht; das Parlament erkannte die Suprematie des Papstes an, und die reformirten Geistlichen wurden zum Widerrufe gezwungen oder wanderten auf die Scheiterhaufen in Smithfield. Gegen diese Prozeduren predigte der Beichtvater Philipps von Spanien, des Gemahls der Königin, Alphonso di Castro und nannte sie dem Geiste des Evangeliums zuwider; aber nach sechs Wochen brannten die Scheiterhaufen von Neuem. Viele Reformirten legten freudig das Zeugniß für ihren Glauben ab, und mancher meinte nun die Strafe dafür zu erleiden, daß er früher auf gleiche Weise Andere in ihrem Glauben verkümmert, verfolgt oder auf das Blutgerüste gebracht hatte. So fanden durch diese unchristliche, schändliche Maßregel über 200 in vier Jahren ihren Tod. Was daran zu einiger Entschuldigung dient, ist, daß die Männer des geistigen Fortschrittes, der Macht und des Einflusses, welche bei der neuen Regierung verloren, Empörungen und Meutereien anzettelten und die Katholiken offen reizten oder verfolgten, die ohnehin noch mächtig genug waren, Rache zu nehmen.

Mit dem Tode Marias ward den Reformirten wieder das Uebergewicht. Alle ihre Schritte waren fortan darauf gerichtet, ihrer Lehrmeinung die Herrschaft zu sichern (vgl. d. Art. Bekenntnißschriften, ref., u. Elisabeth K. v. Engl.).

Der Calvinistischen Parthei, welche die Presbyterialverfassung und den einfachen, pomplosen Gottesdienst dem der bischöflichen Kirche vorzog, in der sie außerdem die Lehre von der Gnadenwahl vermißte wurde die Uniformitätsakte (1562) entgegengestellt. Diese machte den Dienern der Kirche die unbedingte Anerkennung der Episkopalkirche zur Pflicht; die Katholiken welche den Suprematеid nicht leisten wollten, wurden vom Parlamente und allen Aemtern ausgeschlossen, und häufig gezwungen an dem bischöflichen Gottesdienste Theil zu nehmen oder in den Kerker zu wandern. Die Pulververschwörung des Robert Catesby und die blutige Reaction der Irländer gegen die ihnen 1641 aufgedrungene anglikanische Kirche hatten zu den verschiedenen Zeiten Anlaß zu Verfolgungen gegeben und intolerante Parlamentsakte hervorgerufen. Die

Corporationsakte (1661) ließ nur diejenigen zu Aemtern zu, welche einmal mindestens im Jahr das Abendmahl nach anglikanischem Ritus empfangen und den Suprematеid leisteten; die Testakte (1673) verlangte Aehnliches mit einer weiteren Erklärurg gegen die Heiligenverehrung und die Transsubstantiation; 1715 wurde den irischen Katholiken sogar das Wahlrecht entzogen. Die Emancipationsakte der Katholiken vom J. 1829 räumte diesen zwar gleiche bürgerliche Rechte mit den übrigen ein, aber die Staatskirche blieb dennoch in gewisser Beziehung bevorzugt; die Akte selbst war unter Verhandlungen, welche einen traurigen Blick in das evangelische Leben des von einer intoleranten hohen Geistlichkeit geleiteten Volkes werfen lassen, nur durch den Drang der Verhältnisse erzwungen worden.

England hat einen Flächenraum von 2,398 und Wales von 349 geogr. QM. Nach der Zählung von 1839 sind die Bewohner beider Reiche 15,945,020 Seelen stark. Im Jahre 1834 lebten in England und Wales 13,150,000 Episkopalen, 350,000 Presbyterianer, 580,000 Katholiken, 380,000 Methodisten, 300,000 Unitarier, Independenten und Socinianer, 158,000 Mennoniten, 1000 Herrnhuter, 15,000 Quäker und 13,000 Juden.

An der Spitze der anglikanischen Kirche stehen 1) der Erzbischof von Canterbury mit den Bischöfen von London, Winchester, Hereford, Rochester, Salisbury, Norwich, Ely, Coventry und Lichfield, von Chichester, Bath und Wells, Peterborough, Lincoln, Worcester, Oxford, Exeter, Bristol, Gloucester, Bangor, St. Davids, Landaff, St. Asaph und von Sodor und Man; 2) Der Erzbischof von York mit den Bischöfen von Durham, Carlisle und Chester. Alle haben im Parlament Sitz und Stimme, bis auf den Bischof von Sodor und Man, welchen nicht der König, sondern der Graf von Derby einsetzt. Außer diesen geistlichen Würdeträgern gibt es 29 Dekane, 58 Erzdiakone, 355 Pfründner, 291 Domherrn, 10718 Pfarrer (incumbents) und 4813 Vicarien (curates).

Zur englischen Kirche rechnet man wohl auch die Bischöfe in den britischen Colonien Jamaika, Barbados, Antigua, den Bermuden, Canada, Newfoundland, Nova Scotia, Kalkutta, Madras, Bombay und Gibraltar, als Glieder einer Gemeinschaft. Auch der Bischof von Jerusalem gehört in gewisser Hinsicht hieher.

Von den Pfarreien besetzen 1298 die Bischöfe, 694 die Kapitel, 70 die Decane, 291 die andern Dignitarien, 805 die Universitäten Oxford und Cambridge nebst dem Eaton-College, 1004 der König in seinem verschiedenen Charakter als Landesherr, Prinz von Wales und Herzog von Lancaster, und 6549 Privatpersonen und Corporationen.

Was das jährliche Einkommen betrifft so haben acht Pfarreien weniger als zehn Pfund Sterling (120 Gulden), mehrere aber 2000 und darüber. Alle zusammen erhielten 1834 die Summe von 3,490,497 Pf. Sterling, die beiden Erzbischöfe haben der eine 30,000, der andere 14,000 und die Bischöfe absteigend von 24,000 bis 1000 Pfund. Das Einkommen der Bischöfe beträgt aus den Dotationen 180,462 Pfund, das der Kapitel 350,861, die Nebeneinkünfte verdoppeln meist den Gehalt.

Die katholische Kirche in England und Wales hatte im Jahre 1842 487 Kapellen. Seit 1840 hat der Papst das katholische England in acht Distrikte eingetheilt, eine Folge von dem Wachsthum der alten Mutterkirche, zu welcher namentlich viele Methodisten übertreten.

Der englische Glaube hat sich, wie nachgewiesen ist, im Ringen nach der Herrschaft und im Verfolgen der Andersgläubigen gestaltet, ihm sind sämmtliche Protestanten des Festlandes nur ketzerische Sektirer, ebenso die Katholiken, er mußte darum auch vielfache Gelegenheit zur Bildung von Sekten geben, die zugleich politische Richtungen vertreten. Von ihnen nenne ich zuerst die

Presbyterianer. Sie wollen keine Bischöfe, sondern Aelteste (Presbyteri) an der Spitze ihrer Kirchenverwaltung, die überhaupt vom Staate durchaus frei und unabhängig seyn soll. Sie hießen auch Puritaner insofern sie die bischöfliche Kirche von dem Reste der römisch-katholischen Gebräuche reinigen wollten. Ihre religiöse Richtung läßt sie nicht viel von den Unitariern abweichen. Als Opposition auf dem Gebiete der Kirche sind sie im politischen Leben meist Radikale und ihre Geistlichkeit führt sie hier an. Ihre Zahl beträgt in England und Wales 350,000.

Die Independenten haben sich zur Zeit der Verfolgung gebildet und dem Grundsatze gehuldigt, der Mensch hänge blos von seinem Gewissen ab, jede andere Annahme zerstöre die geistige Freiheit. Sie spielten unter Olivier Cromwell dem Protektor, eine große Rolle. Unter sich frei haben die sämmtlichen Gemeinden der drei Reiche einen Mittelpunkt in London „Congregational Board“ betitelt und belaufen sich in England und Wales auf 2316. Auf die Spitze getrieben ist ihre Ansicht in den Brüdern von Plymouth, welche keinen Priesterstand anerkennen und wie alle, nur den Glauben an das Evangelium verlangen. Aus ihrer Mitte gingen die Baptisten oder Taufgesinnten hervor; sie schieden sich schon nach kurzem Bestehen in die Antinoman-Baptisten, welche der Calvinischen Prädestinationslehre anhängen und die Arminian-Baptisten, welche diesem Lehrbegriffe nicht folgen. Sie erhielten mit den übrigen Sekten 1689 Religionsfreiheit. Alle diese verwarfen die Kindertaufe und nahmen das Sakrament erst an Erwachsenen, nach vorheriger Prüfung vor. Der Täufling wird dreimal unter das Wasser getaucht, wenn er getauft seyn will. Der Eid, Kriegsdienst und die Verwaltung eines obrigkeitlichen Amtes ist ihnen gestattet. Seit Kurzem haben sich auch Anhänger der Schottischen Haldaniten eingefunden, welche auf die Lehre und das Lehramt kein Gewicht legen. Die Baptisten haben in England und Wales 1620 Kapellen und noch 1300 Landfiliale. Ein gutes Buch über sie ist: History of the english baptists from the reform to the reign of George I. by Trimey. Lond. 1738. Neuer ist: History of the english baptists. Lond. 1811. Die Methodisten entstanden im Schoße der anglikanischen Kirche (1700) durch das Bedürfniß einer größern Innigkeit im Glauben und größerer Strenge in den Sitten. John Wesley ist ihr Stifter; ihn unterstützte seit 1732 Whitefield, welcher indeß später 1741 mit ihm im Betreff der

Prädestinationslehre zerfiel. Anfangs predigten die Methodisten auf freiem Felde, aber bald konnten sie Kapellen errichten, welche der Ruf ihrer Beredsamkeit und ihres christlichen Ernstes füllte. Die neununddreißig Artikel erkennen sie nicht alle an, sondern blos fünfundzwanzig; ebenso gilt ihnen nur das apostolische Glaubensbekenntniß als Norm. Ihr Ritual weicht von dem der bischöflichen Kirche durch nichts als durch die größere Innigkeit ab, womit sie es beobachten. Täglich halten sie zweimal Gottesdienst in ihrem Tabernakel und monatlich ein Nachtmahl, welche sie mit Gebet, Gesang und Predigt zubringen. Der Gläubige muß nach ihrer Lehre, um der Theilnahme an der Sündenvergebung sicher zu seyn, nach der Gnade ringen, die durchbrechend mit äußeren Zeichen sich mit dem Zeugnisse des h. Geistes vereinigt. Wer gerechtfertigt ist, muß den Datum dieses Durchbruchs angeben können, und sich durch gottseligen Wandel, Liebe zu seinem Nächsten und die Gnadenmittel stets zur geistigen Erweckung vorbereiten, um sich im Stande der Gnade zu erhalten. Zur Aufsicht über die sittliche Führung und zum Fortschritt auf dem Wege des Heils sind besondere Eintheilungen der Gemeindeglieder und Anordnungen getroffen worden. Es ist keine Frage, daß tiefe Religiosität die methodistischen Gemeinden durchdringt, daß sie als Ganzes betrachtet, wo Verirrungen und Schwärmerei der Einzelnen nicht in Betracht kommen, ebenso wohl durch ihre wandernden Prediger, als ihre Missionäre die Segnungen des Christenthums weithin verbreiteten und die religiösen Gefühle neu belebten, aber ihr Gedeihen spricht auch für die Empfänglichkeit und den wachen Sinn des englischen Volkes. Zu dieser Glaubensrichtung bekennen sich nach der Zählung von 1834 etwa 380,000 Christen mit mehr als 3000 Kapellen und über 2000 Congregationen. Ihre Predigerzahl beläuft sich auf 14,413, wobei 1125 wandernde Prediger nicht mit gerechnet sind. Groß ist auch die Anzahl ihrer Sonntagsschulen, worin der Unterricht von fast 6000 Lehrern unentgeldlich ertheilt wird.

Die Zeiten der Verfolgung und harter Unduldsamkeit der bischöflichen Kirche rief auch die Quäker hervor, deren Stifter 1649 Georg Fox war. Daß sie den Eid nicht leisten, den Kriegsdienst verweigern, kein obrigkeitliches Amt annehmen, keinen Unterschied der Stände kennen, die Prunksucht verachten, ist weniger erheblich als ihr Streben, den sittlichen Charakter rein zu erhalten und das Gebot der Nächstenliebe zu verwirklichen. Alle ihre Eigenthümlichkeiten, so lange der Gegenstand des Spottes und der Verfolgung, können diesen Werth nicht beeinträchtigen. Die Offenbarung der Schrift nehmen sie an, aber sie beschränken sie durch den Glauben, daß dieselbe auch im Keime im menschlichen Herzen liege, die frei würde und sich ausspräche, sobald der Geist wehe. Ein Gotteshaus, ein Altar, ein Priesterstand ist für sie darum nicht nöthig, in einem schmucklosen Betsaal sitzen sie schweigsam und den Kopf bedeckt, und warten bis der Geist über Einen kommt, sey er Mann oder Frau und ihn fortreißt zum Gebet oder zur Predigt. Der Sacramente bedürfen sie nicht. Die Zeit hat in die ursprünglichen Ideen, welche durch Samuel Fisher,

Georg Keith und besonders Penn und Barkley mehr systematisch geordnet worden waren, mancherlei Veränderungen gebracht. Einige halten den Kriegsdienst für rechtmäßig und heißen die Streitenden; sie leben meist in Amerika dessen Krieg mit England ihr Entstehen veranlaßte; andere entfernten sich von der Einfachheit der Vorfahren und hießen „nasse" im Gegensatz zu den „trockenen", welche der alten Sitte treu blieben. Ihr starres Verhältniß zum Staate ist dadurch einigermaßen gemildert worden. Berechtigt wurden sie erst unter Jakob II. (1686). Ihre Anzahl wird nicht über 60,000 geschätzt.

Die Unitarier nehmen die Einheit Gottes ganz nach dem Wortlaute und verwerfen die Dreieinigkeit, sie heißen darum auch Antitrinitarier. Sie entstanden um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts in Polen, fanden mit ihren Lehrern auch Anhang in England, wurden aber hier hart verfolgt und sogar von der Toleranzakte (1689) ausgeschlossen. Erst 1778 fanden sie Duldung. Ihre Kapellen in England und Wales übersteigen nicht viel die Zahl von 230.

Auch Swedenborgianer gibt es; eine kurze Andeutung über ihre Lehre findet sich im Artikel Amerika. Ueber Nähres siehe Swedenborg.

Die Zahl der Dissentirenden in England übersteigt gegenwärtig die der Anglikaner um mehr als die Hälfte. Der Hauptgrund für diese Erscheinung liegt darin, daß die Geistlichen, reich im Besitze bedeutender Einkünfte, sich von ihrer Gemeinde vornehm sonderten und den Gottesdienst mechanisch besorgten. Die Zahl der Communicanten nahm ab, die Fest- und Fasttage wurden vernachlässigt und ein großer Theil der intelligenten Engländer wandte sich dem Dissentismus zu.

Unter den Männern, welche die anglikanische Kirche zu beleben suchten, ragt Edward Bouverin Pusey, Canonikus des Christ-Church-College in Oxford und Professor der hebräischen Sprache daselbst, hervor. Nach einer Reise in Deutschland veröffentlichte er ein Werk, worin er den Taufstein, die Kanzel, den Beichtstuhl und Communionstisch, die vier stummen Götzen der Kirche nannte. Später änderte er sich und wandte sich mit dem eifrigen Professor Dr. Newman und anderen Gelehrten dem römischen Katholicismus zu. Er wurde wegen seiner Schriften vor den board of heresy, ein Ketzergericht, das aus den Zeiten des Mittelalters sich in Oxford noch erhielt, gestellt und verurtheilt. Aber seine Grundsätze verbreiteten sich unter der Geistlichkeit, wo sie Anklang fanden; es entstanden zwei Partheien, durch Pusey und Newman vertreten, wovon letztere auf einen massenhaften Uebertritt zum Katholicismus mit großem Erfolg hinarbeitet. Daß so aufgeklärte Männer das Fegfeuer, den Ablaß, die Bilderverehrung, die Autorität des Papstes, Anrufung der Heiligen und den Cölibat empfehlen konnten, haben einige protestantische Gelehrten des Festlandes, welche diese neue Belebung der bischöflichen Kirche froh begrüßten, für eine traurige Verirrung gehalten. Wir müssen aber bedenken, daß bei Beurtheilung geschichtlicher Ereignisse nicht unsere Ansichten und Wünsche, sondern die Motive der handelnden Personen den Maßstab zu unserm Urtheil abgeben

dürfen. Pusey wünschte der Kirche **Einigung** und **Heiligkeit**; er wollte Eine Herde und Einen Hirt und die Unterhandlungen mit der gallikanischen Kirche, mit Preußen und der morgenländischen Kirche waren ihm Zeichen der Sehnsucht, aus der isolirten Stellung, aus dem Schisma heraus zu treten. Selbst unter den Bischöfen hat sein Streben Sympathien gefunden. Pusey erklärte sich entschieden gegen den Gebrauch der lateinischen Sprache bei der Messe, gegen die Entziehung des Kelches, die Entweihung des Sonntags, den Mariendienst und Anderes.

Quellen: Edw. Mahon Roose, ecclesiastica, or the church, her schools and her clergy. Lond. 1842. Paulus, über die anglikanische Bischöflichkeit. Darmstadt 1842. Schuberth, der Ritus der anglikanischen Kirche. Berlin 1842. Th. Jackson, Geschichte des Methodismus, deutsch von Kunze, Berl. 1840. D. Neal, history of the Puritans or protestant non conformists. London 1837. deutsch, Halle, alte Ausgabe von 1754. Bennet, the history of dissenters during the last thirty years (1808—1838). Walker, history of indepedency. London 1661. Ueber den Puseyismus H. Uhden, Zustände der anglikanischen Kirche 1843. Die Statistiken von Wiggers, Staeudlin und Wiltsch. Sparschuh.

Englische Fräulein. Diese erhielten ihre Einrichtung durch die Engländerin Maria Ward, die unter der Regierung der Königin Elisabeth wegen ihrer festen Anhänglichkeit an den katholischen Glauben viele Verfolgungen erdulden und selbst ihr Vaterland verlassen mußte. Zuerst errichtete sie zu Gravelingen in den Niederlanden ein Kloster nach der Regel der h. Clara für englische Jungfrauen, die wegen des Glaubens hatten flüchten müssen; später aber stiftete sie mit mehreren Jungfrauen aus verschiedenen Ländern einen klosterartigen Verein zu St. Omer, der sich hauptsächlich der Erziehung der Jugend widmete; so auch in mehreren Städten Deutschlands und der Niederlande, selbst in London, wo sie jedoch mit Mühe dem Tode entging, wozu sie schon wegen ihres Eifers für die katholische Religion verurtheilt worden war. Vom Papste konnte sie lange nicht die Bestätigung ihrer klosterartigen Erziehungsanstalten bekommen: es scheint, daß man ihre Belehrungen, die sie überall wie ein Glaubensbote zu geben suchte, für den Kirchenglauben gefährlich fand; Papst Urban VIII. ließ (1630) alle Schulen der englischen Fräulein schließen und die Maria Ward selbst zur Untersuchung ziehen. Zwar ward sie in Betreff der Reinheit ihres Glaubens gerechtfertigt, aber die von ihr eingerichteten Schulen blieben geschlossen. Erst über ein halbes Jahrhundert nach ihrem Tod erließ Papst Clemens XI. die Bestätigungsbulle des Instituts der englischen Fräulein für Jugendunterricht und Krankenpflege. Die englischen Fräulein legen die drei einfachen Klostergelübde nur auf drei Jahre ab, wenn sie dieselben nicht erneuern, können sie austreten und sich auch verehlichen. Das Institut hat drei Classen, von welchen die erste nur aus adligen Fräulein besteht und woraus die Oberin und andere Vorsteherinnen genommen werden. Die zweite Classe ist die der bürgerlichen Jungfrauen, die dritte ist die der dienenden Schwestern. In der Lebensweise

und in der Tracht findet kein Unterschied statt. Noch jetzt besteht das Institut der englischen Fräulein in vielen Städten des Abendlandes und zählt an ein halbes Tausend Mitglieder. Vgl. Maria Ward's, der Stifterin des Instituts der englischen Fräulein, Leben und Wirken. Augsburg 1840. A.

Englische Hochkirche, s. England und Bekenntnißschriften, ref.

Englischer Gruß, s. Angelus-Dei-Gebet.

Enkratiten waren eine gnostische Sekte, die von Tatian, nachdem dieser die katholische Kirche verlassen hatte, gestiftet wurde. Wegen ihrer enthaltsamen Lebensart wurden sie Enkratiten (die Enthaltsamen) genannt und weil sie hierin soweit gingen, daß sie beim Abendmahl statt des Weines Wasser gebrauchten, so erhielten sie von diesem Gebrauch her auch den Namen Hydroparastaten, Aquarii. Das Weitere in dem Art. Gnostiker. H—s.

Ennodius, (Magnus Felix), einer der bessern lateinischen Schriftsteller aus der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts um das J. 473 zu Arles geboren, stammte aus einer angesehenen Familie dieser Stadt, erhielt aber, da die Verhältnisse seiner Eltern durch die gewaltsame Niederlassung der Westgothen in dem südlichen Gallien in Unordnung gerathen waren, zu Mailand durch die Unterstützung seiner daselbst wohnenden Muhme den ersten Unterricht. Als aber auch diese starb, lebte er mehrere Jahre in einer sehr drückenden Lage, aus welcher er sich nur durch die Vermählung mit einer sehr vornehmen und reichen Dame, welche durch sein Rednertalent und seine Leistungen in der Poesie hingerissen worden war, zu retten vermochte. Der ihm zugefallene Reichthum verleitete ihn zur Verschwendung und er hing längere Zeit leichtsinnig allen Vergnügungen nach, bis er durch den Einfluß frommer Männer und besonders des Bischofs Epiphanius von Pavia, in dessen Diöcese er wohnte, nicht nur wieder in einen streng sittlichen Menschen umgewandelt, sondern sogar bewogen wurde, sich von seinem Weibe zu trennen, um in dem einundzwanzigsten Jahre seines Alters in den geistlichen Stand zu treten. Bald darauf begleitete er den Bischof Epiphanius nach Gallien, um die von den Burgundern bei einem Einfalle in Ligurien gemachten Gefangenen auszulösen und begab sich dann nach Rom, wo er durch seine Beredsamkeit, seine Kenntnisse und seine Tugenden bald zu so großem Ansehen gelangte, daß man ihn vor allen übrigen Rednern jener Zeit wählte, um eine Lobrede auf den Ostgothenkönig Theodorich, welcher nach der Niederlage Odoacers sich Italiens bemächtigte, zu verfertigen und vorzutragen. Er zog dadurch die Aufmerksamkeit dieses Fürsten auf sich und da er sich auch die Zufriedenheit des römischen Stuhls durch eine Vertheidigungsschrift gegen die Angreifer des Papstes Symmachus erworben hatte, so kann es nicht auffallen, daß er im J. 510 auf den bischöflichen Sitz von Pavia erhoben wurde, welchen er elf Jahre lang schmückte. Während dieser Zeit ging er auf Verlangen des Papstes Hormisdas zweimal (515 u. 517) nach Constantinopel zu dem Kaiser Anastasius,

um die Streitigkeiten zwischen der griechischen und römischen Kirche zu vermitteln, aber wie voraus zu sehen war, ohne Erfolg. Von seiner zweiten Gesandtschaft schickte ihn der Kaiser, nachdem er ihn vergebens durch eine Geldsumme zu bestechen versucht hatte, auf einem gänzlich lecken Schiffe mit dem Verbote, an irgend einem Punkte des griechischen Reiches zu landen, nach Italien zurück. Die Absicht den lästigen Friedensprediger auf diese Weise zu verderben, schlug aber fehl und Ennodius erreichte glücklich Pavia, wo er am 17. Juli 521 starb. Die Kirche zählt ihn wegen seines christlichen Eifers und der dadurch geduldeten Mißhandlungen den Heiligen bei. Ennodius war auch als Schriftsteller nicht unthätig und außer den schon erwähnten Werken, der im J. 507 gehaltenen Lobrede auf Theodorich (Panegyricus, Regi Ostrogothorum Theodorico dictus) und der im J. 503 verfaßten Schutzschrift für den Papst Symmachus und die vierte römische Kirchenversammlung gegen die Verunglimpfungen der Schismatiker (Libellus adversus eos, qui contra Synodum scribere praesumserunt, auch unter den Titeln Libellus apologeticus pro Synodo IV. Romana und De fide catholica ad Symmachum Papam vorkommend) besitzen wir von ihm noch eine Sammlung von 297 Briefen in neun Büchern, welche zum Theil für die nähere Kenntniß einzelner Zeitverhältnisse nicht unwichtig sind, eine Biographie des Bischofs Epiphanius von Pavia (Vita B. Epiphanii), eine Biographie des italienischen Einsiedlers Antonius (Vita B. Antonii), eine Abhandlung über sein eigenes Leben (Eucharisticon de vita), welche er nach einer schweren Krankheit schrieb, eine kurze Anleitung zu einem tugendhaften und nützlichen Leben (Paraenesis didascalica), eine Mahnung an die Geistlichkeit seiner Diöcese (Praeceptum), eine Urkunde über die Freilassung eines Sklaven (Petitorium), eine Reihe von weltlichen und geistlichen Gedichten ohne großen poetischen Werth und achtundzwanzig kurze Declamationen (Dictiones). In allen diesen Werken erkennt man den Mann von Geist und einem nicht geringen Wissen, die Sprache ist aber nicht viel besser als bei den übrigen Schriftstellern dieser Zeit und der Styl wird häufig durch gesuchte Ausdrücke schwülstig und bis zur Unverständlichkeit dunkel. Die erste Sammlung der Schriften des Ennodius findet man in dem ersten Bande der Orthodoxographi (Basil. 1569. F.), besser und vollständiger geben sie Andr. Schott (Tornaci, 1610. 8.) und Jac. Sirmond (Paris 1611. 8. auch in dessen gesammelten Werken, Paris 1696 und Veneb. 1729. F.) heraus; die Texte dieser Ausgaben gingen, jedoch ohne die Anmerkungen, in die verschiedenen Bibliotheken der Kirchenväter über. —b.

Entführung ist die Bemächtigung einer ehrbaren Frauensperson durch einen Mann, entweder wider ihren eigenen Willen oder doch ohne Einwilligung derer, wovon sie abhängig ist und zwar zum Zwecke um diese Gewalt entweder zur Unzucht oder zur Erzwingung der Ehe zu benutzen. Constantin verordnete dawider (317) die härtesten Strafen, Feuertod dem Entführer, Gießen geschmolzenen Bleies in den Mund der freiwillig folgenden Entführten. Auch die germanischen Rechte suchten

diesem sehr in Schwung gekommenen Vergehen durch strenge Strafen entgegen zu wirken. Für das kanonische Recht ist die Entführung nur wichtig als Ehehinderniß. Darüber war das ältere Recht auch sehr strenge, ist aber später sehr milde geworden. s. Ehehindernisse. Walter.

Enthaltsame, s. Asceten und Enkratiten.

Enthusiasmus, s. Inspiration.

Enthusiasten, s. Inspirirte und Messalianer.

Entkleidung der Altäre, s. Altar.

Entsagung und Entsetzung, s. Kirchenamt.

Eon oder Eudo, mit dem Beinamen de Stella, war ein religiöser Schwärmer, der in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts im westlichen Frankreich sich für den Richter der Lebendigen und Todten hielt und verlangte als Sohn Gottes verehrt zu werden. Diese unsinnige Schwärmerei fand nicht wenige Anhänger, die sich Eonianer nannten. Eon aber ward endlich auf einer im J. 1148 vom Papst Eugenius III. zu Rheims gehaltenen Synode vor Gericht gestellt, und da er in seinem Unsinne beharrte, zu immerwährendem Verwahrsam verurtheilt. Er starb im Gefängniß. Seine Partei verschwindet bald nachher ganz. Vgl. Guillelmus. Neuburg. hist. Angl. l. I. c. 19. Graveson, hist. eccl. ed. Mansi IV. p. 146. —b—

Epacten sind in der Zeitrechnung jene Zahlen, welche für ein jedes Jahr das Alter des Mondes am Neujahrstage angeben oder welche anzeigen, um wie viele Tage der letzte Neumond des verflossenen Jahres dem Anfange des neuen vorangegangen ist. Fällt z. B. in einem Jahre der letzte Neumond auf den 20. December, so beträgt beim Anfange des neuen Jahres das Mondalter elf Tage und einige Stunden, weswegen die Epacte des neuen Jahres XI ist. Fällt der Neumond auf den Neujahrstag selbst; so ist die Epacte für dasselbe Jahr 0, oder wie sie gewöhnlich bezeichnet wird *.

1) Man pflegt in dem Gregorianischen Kalender (s. Kalender) die Zahlen von XXX. an, womit 0 und * gleichbedeutend sind, bis I. in umgekehrter Ordnung neben die Tage des Jahres zu setzen, und, wenn man durch ist, von vorne anzufangen.

Würde die Zeit von einem Neumonde zum andern, der synodische Monat genau dreißig Tage betragen, so würde die Epacte eines jeden Jahres bei den Tagen seiner Neumonde stehen. Wäre z. B. die Epacte *, so würden alle mit * bezeichneten Tage Neumondstage seyn. Allein da die Dauer des synodischen Monats nicht 30 Tage, sondern nur 29 Tage 11 St. 44 M. beträgt, wofür man anfänglich 29½ Tag annimmt; so muß man bei diesem Nebenschreiben der Zahlen wechselweise dem ersten Mondwechsel 30, dem zweiten 29 Tage beilegen. Man pflegt dieß so zu thun, daß man bei dem zweiten, vierten, sechsten u. s. w. Mondwechsel die Zahlen XXV und XXIV neben einen und denselben Tag zusammen schreibt, wodurch diese Reihe von Tagen von 30 auf 29 herabgesetzt wird. So erhält man den immerwährenden Gregorianischen Kalender. Der Gebrauch der beigeschriebenen Zahlen ist: III. z. B. bei dem 28. Jänner, 26. Februar,

28. März, 26. April u. s. w. bedeutet: in den Jahren, in welchen die Epacte III ist, fallen die Neumonde auf diese Tage.

2) Da das Mondenjahr ein wenig über 354¼ Tage, also 11 Tage weniger als das gemeine Sonnenjahr beträgt; so nimmt die Epacte jährlich um 11 zu. Dies gibt ein leichtes Mittel an die Hand, die Epacte für jedes Jahr zu finden. Ist nämlich die Epacte *, so muß der letzte Neumond 11 Tage vor dem Ende des Jahres fallen, also die Epacte für das folgende Jahr XI, für das dritte XXII, für das vierte XXXIII seyn. Dieß letzte heißt: Im Anfange des Jahres ist der Mond 33 Tage alt. Weil aber am 30. dieser 33 Tage wieder ein Neumond gewesen seyn muß; so beträgt dieses Alter seit dem letzten Neumonde nur 3 Tage, oder muß man, so oft die Epacte über XXX steigt, 30 von ihr abziehen. Eben dieß erklärt auch, warum die Epacte XXX durch 0 oder * ausgedrückt wird. Wenn man so zur Epacte eines jeden Jahres 11 addirt und so oft es angeht 30 abzieht, so erhält man für jede 19 auf einander folgenden Jahre nachstehende Tabelle.

Zahl der Jahre.	Epacte.	Zahl der Jahre.	Epacte.	Zahl der Jahre.	Epacte.
1	*	7	VI	13	XII
2	XI	8	XVII	14	XXIII
3	XXII	9	XXVIII	15	IV
4	III	10	IX	16	XV
5	XIV	11	XX	17	XXVI
6	XXV	12	I	18	VII
				19	XVIII

Um von XVIII, der Epacte des letzten Jahres auf * oder die Epacte des ersten Jahres unter den 19 folgenden zu kommen, muß man 12 statt 11 hinzu addiren (18+12—30=0). Dies heißt der Sprung der Epacte. Man rechnet hier nämlich nach dem Metonischen Cyclus, welchem zufolge 235 Mondwechsel gleich 19 Sonnenjahren sind. Da nun 19 unserer Sonnenjahre $19 \times 365 + 4$ (die letzten 4 als Schalttage gerechnet) 6939 Tage enthalten, die 235 Mondwechsel aber aus $29\,^{7}/_{12}$ Mondenjahren bestehen, welche $19 \times 354 + 7 \times 30$ Tage, aber wegen der Schaltjahre noch 4 Tage mehr, also $19 \times 354 + 7 \times 30 + 4 = 6940$ Tage ausmachen; so muß am Schlusse des Cyclus ein Tag zugegeben werden, wenn man das angenommene Verhältniß des Sonnenjahres zum Mondenjahre richtig beobachten will.

3) Man findet die Epacte eines jeden Jahres aus der goldenen Zahl. Mit der goldenen Zahl 1 nämlich gehört die Epacte 0 oder * zusammen, mit der goldenen Zahl 2 die Epacte XI, mit der goldenen Zahl 3 die Epacte XXII u. s. w. Die vorstehende Tabelle zeigt für das ganze laufende Jahrhundert die Epacte der Jahre, welche die goldene Zahl 1, 2, 3 u. s. w. haben. Auch findet man die Epacte im Reste der Division, wenn man die

um 1 verminderte goldene Zahl mit 11 vermehrt und das Product durch 30 dividirt.

Unterdessen ist zu bemerken, daß diese nach der Epacte berechneten Neumonde, welche man die kirchlichen nennt, da sie nur nach ganzen Tagen berechnet sind, selten mit den astronomischen Neumonden, die gewöhnlich einen auch zwei bis drei Tage früher eintreten, zusammentreffen und daher nur als ein annäherndes Hülfsmittel zur Bestimmung der Mondserscheinungen gelten können. Uebrigens behalten sie ihren kirchlichen Werth und Gebrauch. M—a.

Eparch ist in der griechisch-russischen Kirche der Bischof, als das Haupt der Diöcese. Er führt das Kirchenregiment in seinem Sprengel, hält die Aufsicht über die Kirche und über das Lehramt, ernennt und ordinirt die Priester und übt die geistliche Gerichtsbarkeit aus. Schmitt.

Eparchie bezeichnet bei den Orientalen und Russen die Diöcese des Bischofs. In Rußland bestimmte schon der Großfürst Iwan III. Wassiljewitsch die Grenzen der Eparchien, die sich aber in der Folge bedeutend vergrößerten. Die Diöcesen standen größtentheils in einem coordinirten Verhältnisse, nur der Metropolit behauptete den Primat über Alle; in besonderem Ansehen stand auch der Bischof von Nowgorod, der im Jahre 1166 vom Metropoliten den Ehrentitel Erzbischof erhielt und in seinem Ornate vor den übrigen Bischöfen sich auszeichnete. Später 1382 errang auch Dionys, Bischof von Susdal, diesen Titel und einige andere Ehren-Vorrechte vom griechischen Patriarchat. Gegenwärtig sind aber in Asien und in Rußland die Vorrechte gewisser Diöcesen, bis auf den Patriarchen von Constantinopel, größtentheils verschwunden und die Metropoliten und Erzbischöfe haben vor den Bischöfen außer dem Titel und Rang weiter nichts voraus, sie sind auf ihre ursprünglichen Diöcesanrechte beschränkt. Vgl. Geschichte der russischen Kirche von Ph. Strahl. I. Th. Halle 1830. S. 671. Schmitt.

Ephesus (allgemeine Synode daselbst). Während im Verlaufe des großen arianischen Kampfes die christliche Trinitätslehre ihre genauere Entfaltung und begriffliche Fassung erhielt, war gegen Apollinaris der Kirchenglaube von zwei Naturen in Christo ausgesprochen worden. Auf diesen Punkt mußte sich natürlich nunmehr die theologische Untersuchung alsbald lenken und der kirchliche Lehrbegriff nach dieser Richtung hin sich jetzt entfalten durch die Frage: wie verhalten sich denn die beiden Naturen in Christus, die göttliche und die menschliche? Die Antiochener glaubten, die Naturen in Christus möglichst auseinanderhalten und trennen zu müssen (φύσεις χωρίζειν sagt Nestorius), damit man nicht apollinaristisch die Gottheit auf Kosten der Menschheit erhebe, noch auch arianisch in den entgegenstehenden Fehler verfalle. Die Alexandriner aber andrerseits waren nach dem Vorgang ihres großen Athanasius daran gewöhnt, die beiden Naturen auf's engste mit einander zu verbinden und Ausdrücke zu gebrauchen, welche die Vermuthung, sie lehren nur eine Natur in Christus, nahe legen mußten. Es war darum natürlich, daß die beiden Schulen die christologische

Frage verschieden beantworteten. Beide standen an den entgegengesetzten Grenzpunkten der Orthodoxie; ein Schritt näher der Mitte zu führte beide zum kirchlichen Ausdruck, ein Schritt weiter hinaus beide zur Irrlehre. Daher konnte man unter Antiochenern und Alexandrinern eben sowohl Orthodoxe als Häretiker finden. Schon längere Zeit hatten die beiden divergirenden Richtungen neben einander bestanden, bis ein einzelner Ausdruck die Veranlassung zum Kampfe gab. Es war dies der Ausdruck θεοτόκος. Nestorius, ein Priester der antiochenischen Schule, war nach dem Tode des Sisinnius Patriarch von Constantinopel geworden (427). Aus Antiochien hatte er seinen Freund, den Priester Anastasius mitgebracht und dieser griff nun den Ausdruck θεοτόκος, Gottesgebärerin, in einer Predigt öffentlich an. Schon vorher war zu Constantinopel und anderwärts über die Zulässigkeit dieses Ausdrucks, namentlich darüber gestritten worden, ob man sagen dürfe: „Gott sey geboren worden". In Alexandrien hatte schon der hl. Athanasius solchen Ausdruck oft gebraucht und er war dort ganz heimisch geworden. Natürlich, wer die Naturen in Christus möglichst verbindet, kann die Prädikate der einen auf die andere übertragen. Anastasius dagegen verwarf nach antiochenischer Weise diesen Ausdruck und als Unzufriedenheit darüber in Constantinopel entstand, vertheidigte Nestorius seinen Freund; natürlich, denn wer die Naturen in Christo trennt, kann kein Prädikat der einen auf die andere übertragen. Die Behauptungen des Anastasius und Nestorius hatten nicht blos in Constantinopel, sondern auch anderwärts großes Aufsehen gemacht und der Patriarch Cyrillus von Alexandrien fand sich veranlaßt, seine Mönche vor dieser Irrlehre zu warnen. Auch der Papst Cölestin I. erhielt durch Nestorius selbst und durch Cyrillus Kunde von dieser Angelegenheit. Auf der römischen Synode im August 430 verwarf nun der Papst die neue Lehre und trug dem Cyrillus auf, den Nestorius bei Strafe der Ausschließung zur Zurücknahme derselben zu veranlassen. Hierauf hielt Cyrill sogleich eine Synode in Alexandrien und überschickte sodann dem Nestorius die Schreiben des Papstes und eine von der alexandrinischen Synode entworfene Darlegung des orthodoxen Glaubens. An letztere waren die zwölf berühmten Anathematismen Cyrill's angeschlossen, d. i. zwölf kurze Sätze, in welchen die beide Naturen zu sehr trennende Irrlehre verworfen wurde. Bevor diese Urkunden nach Constantinopel kamen, hatten die Kaiser Theodosius II. vom Morgenland und Valentinian III. vom Abendland bereits eine allgemeine Synode auf das Pfingstfest des Jahres 431 nach Ephesus in Klein-Asien berufen. Nestorius scheint dieses gewünscht zu haben, denn da Cyrill bei Hof eben in merklicher Ungnade stand, so hoffte er leichtlich über diesen Gegner siegen zu können. Nestorius war es auch, der zuerst mit seinen Anhängern (sechzehn Bischöfen) in Ephesus eintraf. Nach ihm kam Cyrill mit einer bedeutenden Anzahl Bischöfen (ungefähr fünfzig) am 7. Juni an. Auch Patriarch Juvenal von Jerusalem kam in diesen Tagen. Schon vorher waren sehr viele Bischöfe niederern Ranges in Ephesus erschienen. Erzbischof Memnon

von Ephesus selbst hatte vierzig seiner Suffraganen um sich versammelt. Erwartet dagegen wurde insbesondere Patriarch Johann von Antiochien, seiner Stellung nach der angesehenste aller orientalischen Bischöfe. Kaiserlicher Commissär war Candidian, dem in einer besondern Instruction vom Hofe Verhaltungsmaßregeln gegeben worden waren. Er sollte Ruhe und Ordnung erhalten, aber an den Glaubensstreitigkeiten selbst keinen Antheil nehmen. Schon waren einige Tage über den festgesetzten Zeitpunkt verstrichen und Patriarch Johann mit seinen Bischöfen war noch nicht angekommen. Wieder wartete man mehrere Tage und wieder vergebens. Viele wurden über die lästige Zögerung und die unnütze Verlängerung ihres Aufenthaltes in einer fremden Stadt sehr ungeduldig. Darum stellte jetzt Cyrill dem Patriarchen Johann in einem freundlichen Briefe vor, wie sehr ihn die ganze Synode erwarte. Am 21. Juni sofort brachten die beiden, dem Johann vorausgeeilten Bischöfe von Apamea und Hierapolis ein ebenso freundliches Antwortsschreiben desselben nach Ephesus, sammt dem mündlichen Auftrag: „man möge einstweilen thun, was man für gut halte.“ Diese Erklärung Johanns wiederholten sie mehrmals. In Folge dessen beschloß man andern Tags, den 22. Juni die erste allgemeine Sitzung zu halten. Noch am 21. wurden Abgeordnete an den zwar in Ephesus anwesenden, aber von den übrigen Bischöfen sich fern haltenden Nestorius gesandt, um ihn zur Sitzung einzuladen. Er weigerte sich zu erscheinen und drückte gegen den kaiserlichen Commissär den Wunsch aus, es möge noch drei bis vier Tage weiter zugewartet werden. Hierauf sprach sich Candidian, der gleich seinem Kaiser, auf Seite des Nestorius stand, gegen die alsbaldige Eröffnung der Synode aus. Deßungeachtet versammelten sich ungefähr zweihundert Bischöfe unter dem Vorsitze Cyrill's, der zugleich Stellvertreter des Papstes Cölestin war, in der Frühe des 22. Juni in der Kirche der heiligen Maria, um die Synode zu eröffnen. Nachdem der Presbyter Petrus von Alexandrien über den ganzen Streithandel des Nestorius einen Vortrag gehalten und mehrere einschlägige Urkunden verlesen worden waren, wurde Nestorius zum zweitenmal durch eine neue Gesandtschaft zur Theilnahme an der Synode eingeladen. Er antwortete: „wenn alle Bischöfe beisammen seyn würden, dann wolle er kommen.“ Um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, wurde ungesäumt noch eine dritte Gesandtschaft an ihn abgeschickt, welche ihn auf das Gefährliche seiner Renitenz aufmerksam machen mußte; aber dieser gab er gar keine Antwort. Nunmehr schritt man zur dogmatischen Verhandlung. Nachdem vor Allen das nicänische Symbolum wiederholt worden war, wurde das zweite Schreiben Cyrill's an Nestorius verlesen und Cyrill fragte die Anwesenden, ob dasselbe die ächte Lehre enthalte. Sie antworteten bejahend und sprachen aus, daß dasselbe mit dem nicänischen Symbolum conform und nur eine weitere Erklärung desselben sey. Als dagegen auch der Brief des Nestorius an Cyrill verlesen worden war, erhoben sich hundert Stimmen, um ihn für häretisch zu erklären. Die Reihe, vorgelesen zu werden, kam nun an das Schreiben des Papstes Cölestin an Nestorius, so wie an das der Zeit

nach hieran sich schließende weitere Schreiben Cyrills an Nestorius nebst den zwölf Anathematismen. Die Synode hörte dieß an und ging dann zur Lehre des Nestorius selber über. Verschiedene Aeußerungen des Häresiarchen wurden referirt und darauf eine Reihe Stellen aus Kirchenvätern verlesen, um den Widerspruch der Nestorianischen Lehre mit der ihrigen an den Tag zu bringen. Dieß gelang noch mehr dadurch, daß 21 gesammelte Stellen aus den Homilien des Nestorius vorgelesen wurden. Endlich fiel das Urtheil der Synode schon in dieser ersten Sitzung dahin aus: „daß Nestorius seines bischöflichen Amtes entsetzt und aus dem geistlichen Stande ausgestoßen sey.“ Dieß Urtheil bekräftigten 198 Unterschriften. Am andern Tage wurde auch Nestorius amtlich davon in Kenntniß gesetzt. Die Synode konnte die Akten ihrer ersten Sitzung nicht, wie sie beabsichtigte, an den Kaiser übersenden, denn Candidian verhinderte es, wie überhaupt fortan sein Benehmen voll der höchsten Parteilichkeit und Gewaltthätigkeit war. Aber auch auf Cyrill werden oft schwere Anklagen gewälzt, weil er die Ankunft des Patriarchen Johann und seiner orientalischen Bischöfe nicht abwartete. Er habe, sagt man gefürchtet, Patriarch Johann werde auf Seite seines alten Freundes Nestorius treten und deßhalb habe er so geeilt. Allein fürs Erste war die Eile Cyrills, wie wir sahen, gar nicht so groß, man wartete über den Termin hinaus. Man meinte in seinem Sinne zu handeln, wenn man nicht länger auf ihn warte und glaubte dieß um so mehr, da er ja mündlich hatte sagen lassen: „man möge thun was zu thun sey.“ Dazu kommt, daß die Vermuthung, Cyrill habe ein Auftreten Johanns für Nestorius gefürchtet, keineswegs gehörig begründet ist. Johann selbst theilte die Irrlehre seines Freundes nicht im Geringsten und hatte schon vor Eröffnung der Synode von Ephesus in einem recht dringenden Schreiben ihn zur Nachgiebigkeit aufgefordert.

Bald nach Abhaltung der ersten Sitzung war Johann im Anzug. Auf die Nachricht hievon schickte ihm Cyrill voll Freuden eine ansehnliche Deputation entgegen, um ihn mit allen Ehren zu empfangen. Aber Johann war durch vorausgeeilte Boten zum Voraus gegen die Synode eingenommen worden und nahm es sehr übel, daß man ihn nicht erwartet hatte; der kaiserliche Beamte Irenäus aber verhinderte durch aufgestelltes Militär jede Annäherung zwischen Johann und den Orthodoxen. Letztere wurden sogar mißhandelt, und mit Stößen zurückgetrieben. Wahrscheinlich hielt Johann gleich nach seiner Ankunft, noch an dem nämlichen Abende mit den Seinigen eine Sitzung in seinem Wohnhause. Vierzehn Bischöfe hatte er selber mitgebracht, gegen dreißig zum Theil Freunde des Nestorius, hatten sich in Ephesus an ihn angeschlossen, so daß sich jetzt ihre Gesammtzahl auf dreiundvierzig belief. Sogleich fand sich auch Candidian in ihrer Versammlung ein und berichtete, wie die geschehene Eröffnung der Synode dem Willen des Kaisers und seinem eigenen zuwiderlaufe. Nachdem er dieß erklärt hatte, zog er sich zurück und nun begann die Berathung des Conciliabulums. Ohne Bedenken setzten sich die vierzig über die zweihundert zu Gericht, besonders klagten mehrere unter ihnen

über Cyrill und den Bischof Memnon von Ephesus, weil diese durch ihre Gewaltthätigkeit jene erste Sitzung und damit allen Zwist und Hader herbeigeführt hätten. Ueberdieß seien dieselben auch ketzerisch (apollinaristisch). So wurde denn der Beschluß gefaßt: Cyrill und Memnon wurden als Urheber der Verwirrung und ob der Ketzerei für abgesetzt erklärt, mit allen andern Bischöfen aber sollte die Kirchengemeinschaft so lange aufgehoben seyn, bis sie die Anathematismen Cyrills verworfen und sich mit den Orientalen zu einer neuen Synode vereinigt hätten. Dieß Alles war das Werk weniger Stunden. Trotz dem beschuldigten sie die Orthodoxen eines beschleunigten, unregelmäßigen Verfahrens gegen Nestorius. Ihrem Beschlusse gemäß wollten sie die Orthodoxen hindern, am nächsten Sonntage Gottesdienst zu halten. Aber es gelang ihnen so wenig, daß im Gegentheil das Volk von Ephesus eben sie in keine Kirche hineinließ. Auch die militärische Gewalt, womit sie der kaiserliche Commissär in eine Kirche führen wollte, war nutzlos. Ebenso vergeblich forderten sie die Bürgerschaft zur Wahl eines neuen Bischofs statt des Memnon auf. Clerus und Volk hielten fest an dem letztern. Desto geneigteres Gehör fanden sie am Hofe und nicht lange, so kam ein ihnen sehr günstiges Rescript des Kaisers auf ihre und Candidians einseitige Berichte (Ende Juni). Alle gefaßten Beschlüsse sollen wieder aufgehoben und die streitige Lehre aufs Neue in Gemeinschaft mit den Orientalen untersucht werden. Bisher habe sich die Synode von Privatleidenschaften regieren lassen. Ehe die Glaubensangelegenheit entschieden sey, dürfe kein Bischof Ephesus verlassen und es seien deßhalb schon kaiserliche Befehle an die Statthalter der Provinzen ergangen. Ueberdieß wolle der Kaiser einen neuen Bevollmächtigten, Namens Palladius, schicken, um die Aufsicht über Alles, was in Ephesus vorgehe, zu führen und um zu verhüten, daß ja nichts gegen die Ordnung geschehe. Die Synode antwortete sogleich zu ihrer Rechtfertigung: Nestorius sey mit vollem Rechte wegen überwiesener Häresie abgesetzt worden, sie aber habe man mit Unrecht gehindert, ihrerseits Bericht an den Kaiser zu erstatten. Er sey von Candidian hintergangen worden und darum bitten sie um die Erlaubniß, fünf Abgeordnete an den Kaiser schicken zu dürfen, um ihn von dem wahren Sachverhalte in Kenntniß zu setzen. — Die Antiochener dagegen versicherten dem Kaiser, daß sie viel mehr theologisch gebildet seyen als die andern Bischöfe und darum allein richtige Einsicht in die Streitfrage hätten; und schlossen mit der Bitte, der Kaiser möge den bereits von ihnen abgesetzten Memnon aus Ephesus hinauswerfen lassen. In diese Zeit fällt die Ankunft der päpstlichen Gesandten. Es waren dieß die zwei Bischöfe Arcadius und Projektus und der Presbyter Philippus. Am Tage nach ihrer Ankunft, den 10. Juli, hatte nun die zweite Synodalsitzung im Hause des Bischofs Memnon statt. Auch jetzt noch und in den folgenden Sitzungen präsidirte Cyrill, aber als Stellvertreter des Papstes, wie die Akten ausdrücklich sagen. Die Schreiben des Papstes wurden verlesen und seinen Legaten die Akten über das bisher Verhandelte zur Prüfung mitgetheilt. Ungesäumt wurde schon am folgenden

Tage, den 11. Juli, die dritte Sitzung gehalten und von den päpstlichen Gesandten ihre Zustimmung zu dem Geschehenen, namentlich zu der Absetzung des Nestorius schriftlich und mündlich erklärt. Die Synode setzte dann hievon den Kaiser in Kenntniß und bat jetzt aus Ephesus in ihre Heimath entlassen zu werden. Zugleich baten sie den Kaiser, für eine neue Besetzung des bischöflichen Stuhles von Constantinopel (an die Stelle des abgesetzten Nestorius) Sorge tragen zu wollen. Die vierte Sitzung, den 16. Juli, machte einen Versöhnungsversuch mit dem Patriarchen Johann; da derselbe aber mißlang und die Orientalen versicherten, mit Leuten, die bereits excommunicirt seyen, nicht in Verbindung treten zu können, so erklärte die Synode alles von Johann und seinen Freunden Geschehene für nichtig. Die fünfte Sitzung, am folgenden Tage, war eigentlich nur eine Fortsetzung der vierten. Die Orientalen hatten an den öffentlichen Plätzen der Stadt ein Plakat angeschlagen, worin sie den Cyrillus des Apollinarismus beschuldigten, als ob er nämlich, ähnlich wie früher Apollinaris die beiden Naturen in Christus vermische. Diesen Vorwurf wies nun Cyrill in der fünften Sitzung zurück und sprach das Anathem über Apollinaris, Arius, Pelagius und alle andere Häretiker, den neuesten, Nestorius, mit eingeschlossen. Johannes von Antiochien und seine Anhänger (34 Namen wurden genannt) wurden nun von der Synode aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen und ein genauer Bericht von all dem Bisherigen an den Kaiser entworfen. Ein anderes sammt den Akten an den Papst gerichtetes Schreiben gibt an, daß das über Johann ausgesprochene Urtheil nur ein vorläufiges sey, die volle Bestrafung aber dem Papste überlassen werden solle. In der sechsten Sitzung, den 22. Juli, wurde das Nicänische Glaubensbekenntniß aufs Neue verlesen und weil die Nestorianer ein neues Symbolum einzuschwärzen suchten, die Abfassung eines solchen verboten.

Unterdessen hatten sich die Verhältnisse der Synode auch am Hofe besser gestaltet. Es war den Orthodoxen gelungen, durch Mönche in Constantinopel den Kaiser von dem wahren Sachverhalt in Kenntniß zu setzen. Er erlaubte nun der Synode Abgeordnete an ihn zu senden. In Folge hievon schickte dieselbe fünf Bischöfe an den Kaiser, die Orientalen aber suchten ihre Sache schriftlich vor dem Kaiser zu vertheidigen und der Comes Irenäus reis'te mit ihren Briefen nach Constantinopel, um auch mündlich für sie und gegen die Synode wirken zu können. Endlich hielt es der Kaiser für das Beste, einen Mittelweg einzuschlagen, einerseits den Nestorius, andererseits den Cyrill und Memnon für abgesetzt anzuerkennen, und einen neuen Bevollmächtigten, den officiorum magister Johannes nach Ephesus zu schicken, um die Parteien zu versöhnen. Bevor dieser ankam, hatte die Synode ihre siebente und letzte Sitzung gehalten, am 31. August, oder vielleicht richtiger am 31. Juli. Die Cyprischen Bischöfe hatten geklagt, daß der Patriarch von Antiochien in ihre Bischofswahlen sich unbefugte Eingriffe erlaube. Die Synode verbot dieß für die Zukunft und gab zugleich sechs Canones gegen die Nestorianer und Pelagianer (Anhänger des Cälestius).

Der Kaiser hatte seinem Gesandten Johann ein Schreiben an die angesehensten Männer beider Richtungen mitgegeben, natürlich mit Ausnahme der für abgesetzt erklärten. Der Gesandte wollte dies Schreiben in einer allgemeinen Versammlung vorlesen, aber die Freunde Cyrills wollten dabei die Anwesenheit des Nestorius nicht dulden, die Orientalen dagegen den Cyrill und Memnon nicht zulassen. Als nun darüber ein gewaltiger Streit entstand, ließ der Gesandte alle drei Genannte gefangen nehmen. Noch einmal wandte sich hierauf der Clerus Constantinopels unmittelbar an den Kaiser und stellte ihm vor: er habe die lächerliche Absetzung des Memnon und Cyrill durch die wenigen orientalischen Bischöfe der Absetzung des Nestorius durch die heilige Synode gleich geachtet; es sey aber jenen das größte Unrecht widerfahren; er möge doch den Beschluß der Mehrheit genehmigen, sich der zerrissenen Kirche annehmen und auf die großen Vorbilder seiner Vorfahren hinschauen. Auf dies hin ließ der Kaiser Abgeordnete beider Theile vor sich rufen. Sie mußten in Chalcedon seiner warten, während Nestorius in ein Kloster geschickt wurde. An der Spitze der orthodoxen Abgeordneten standen die römischen Legaten, unter den Orientalen dagegen ragt außer dem Patriarchen Johann selbst besonders der berühmte Bischof Theodoret von Cyrus hervor. Mehrere Unterredungen des Kaisers mit beiden Theilen blieben erfolglos, endlich erließ derselbe ein Decret des Inhalts: „es sey ihm unmöglich, die Bischöfe mit einander zu vereinigen. Darum solle die Synode auseinander gehen, jeder in sein Bisthum. Auch Cyrill und Memnon sollten wieder eingesetzt seyn" (Harduin, Collectio Concil. T. I. p. 1615.). Nur die Absetzung des Nestorius blieb in Kraft. So endete die Synode von Ephesus; Nestorius war gefallen, aber die Einheit zwischen den Antiochenern und der gesammten übrigen Kirche zerrissen, bis es nach einigen Jahren und vielen Verhandlungen gelang, auch die Antiochener wieder an den großen Körper der Kirche anzuschließen im J. 433. Sie vereinigten sich mit Cyrill in einem Symbolum, welches bei Harduin l. c. p. 1704 abgedruckt ist und also lautet: „Wir bekennen, daß Christus wahrer Gott und wahrer Mensch sey, beide Naturen wurden geeinigt und darum bekennen wir einen Christus, einen Sohn, einen Herrn. Dieser ohne Vermischung geschehenen Einigung gemäß nennen wir die selige Jungfrau Gottesgebärerin, weil Gott, das Wort, Fleisch angenommen und Mensch geworden ist und von seiner Empfängniß an den aus Maria angenommenen Tempel (die menschliche Natur) mit sich geeinigt hat." Von der Zeit an haben auch die Orientalen die Ephesinische Synode für eine ökumenische erachtet, wofür sie vom ganzen Abendlande, von Aegypten und andern Provinzen vom Anfang an war angesehen worden. Die Akten und alle einschlägigen Urkunden finden sich am vollständigsten in den Conciliensammlungen von Harduin u. Mansi. In den älteren Conciliensammlungen dagegen fehlen manche wichtige Aktenstücke. Eine interessante Vertheidigung der Synode von Ephesus gab Leo Allatius in seinem Buche: Vindiciae Synodi Ephes. Rom. 1661. Vgl. Tillemont, Mémoires T. XV. u. Walch, Ketzerg. Bd. V. Hefele.

Ephesus (Räubersynode, zu), σύνοδος ληστρική, latrocinium Ephesinum. Es waren erst anderthalb Decennien verflossen, seitdem die dritte allgemeine Synode zu Ephesus im J. 431 (s. d. Art.) über die Nestorianische Irrlehre das Anathem gesprochen hatte und schon war eine neue christologische Häresie ausgebrochen. Urheber derselben war der siebenzigjährige Priester Eutyches, Archimandrit eines bei Constantinopel gelegenen Klosters, welcher bereits in der Sache des Nestorius als Gegner desselben und als Freund Cyrills sich einen Namen gemacht hatte, aber nicht so gut als der letztere, den der alexandrinischen Richtung nahe liegenden Irrthum zu vermeiden verstand. Nach Papst Leo d. G. (Ep. 28. u. 47) fehlte es ihm überhaupt sehr an Kenntniß und Einsicht. Die erste Klage gegen ihn, welche Domnus, Bischof von Antiochien, noch während des Nestorianischen Kampfes erhob, blieb unbeachtet, aber bald darauf übergab Bischof Eusebius von Doryläum in Phrygien der im J. 448 zu Constantinopel unter Patriarch Flavian versammelten Synode eine förmliche Klagschrift gegen Eutyches, mit dem Bemerken, er habe ihn bisher wiederholt vergeblich von seiner Irrlehre abzulenken gesucht. Die Synode lud den Angeschuldigten vor, er weigerte sich aber zu erscheinen, weil er sein Kloster überhaupt nicht verlasse, gab jedoch den Abgeordneten des Concils die Erklärung, daß er nie von zwei Naturen in Christo reden werde und nach der Menschwerdung nur eine Natur, und zwar die des fleischgewordenen Gottes anbete. Uebrigens lehre er nicht, der Logos habe seinen Leib mit vom Himmel gebracht, wohl aber daß sein Fleisch (Leib) dem unsrigen nicht gleichartig (ὁμοούσιος) gewesen sey. Er meinte die menschliche Natur Christi sey vergöttlicht, von der göttlichen absorbirt oder verschlungen worden. Uebrigens fügte er bei, sei sein Ankläger sein alter Feind, der ihn nur zu beschimpfen trachte. Mit dieser Erklärung nicht zufrieden lud die Synode den Eutyches aufs Neue vor und derselbe erschien endlich, von vielen Mönchen und einer beträchtlichen Zahl Soldaten, die ihm der Statthalter beigegeben, begleitet. Insbesondere beschützte ihn der kaiserliche Günstling, der Eunuch Chrysaphius, der seit lange ein Gegner Flavians war. Ueberdies hatte Eutyches durch Aufwiegelung der benachbarten Klöster sich und seine Lehre zu decken, seine Gegner zu schrecken gesucht. Da er aber auf der Synode seine Irrlehre aufs bestimmteste wiederholte und von ihr in keiner Weise abwich, wurde er, obwohl seine Richter gleich ihm Verehrer Cyrills waren, als der Apollinaristischen und Valentinischen (gnostischen) Häresie schuldig, mit dem Anathem belegt und seines priesterlichen und klösterlichen Amtes entsetzt. Gegen diese Entscheidung legte Eutyches alsbald bei dem Kaiser, der durch Chrysaphius für ihn gewonnen war, Protestation ein und erlangte, daß Theodosius II. im J. 449 auf einer nur kleinen Synode zu Constantinopel, in Gegenwart kaiserlicher Gesandten die von Freunden des Eutyches vorgebrachten Beschuldigungen gegen Flavian und die Synode untersuchen ließ. Sie zeigten sich theils falsch, theils kleinlich und nur das Eine blieb auf Flavian lasten, daß er der Appellation des Eutyches an die Patriarchen von Rom und

Alexandrien keine Folge gegeben habe. Daß Flavian sich hier gegen die Synode von Sardica verfehlt habe, ist nicht so richtig als man gewöhnlich behauptet, denn diese Synode gestattete wohl den Bischöfen aber nicht den Priestern die Appellation nach Rom (vgl. über diese Appellation die Bemerkungen der Brüder Ballerini gegen die 7. Dissertation Quesnels in ihrer Ausgabe der Werke Leo's des Großen). Wir besitzen noch das Schreiben, welches Eutyches an Papst Leo I. richtete, bittend, den gegen ihn ausgesprochenen Bann nicht zu bestätigen; und der Papst säumte nicht, den Patriarchen von Constantinopel wegen unterlassenen Berichtes in einer so wichtigen Sache zu tadeln, so daß Flavian alsbald die Akten nach Rom überschickte, damit Leo der canonischen Absetzung des Eutyches beitreten möge. Ob er damit Rom als die höhere Instanz habe anerkennen wollen, ist streitig, von den Ballerini aber vertheidigt. — Eutyches hatte sich brieflich auch an den Patriarchen Dioskur von Alexandrien gewendet und dieser ergriff sogleich leidenschaftlich Partei für ihn, theils weil er selbst ähnliche Ansichten wie Eutyches hatte, theils aus Haß und Eifersucht gegen den Patriarchen von Constantinopel. Ja Dioskur vergaß so weit alle kirchliche Ordnung, daß er die Wiedereinsetzung des Eutyches in sein Priester- und Archimandritenamt aussprach, obgleich ihm nicht die geringste Jurisdiction über denselben zustand und er die Beschlüsse der Synode von Constantinopel aufzuheben nicht die kleinste Befugniß hatte. Und dieser leidenschaftliche und kein Recht achtende Mann erhielt von nun an den größten Einfluß auf den Kaiser und die Kaiserin Eudokia und bewirkte, daß jener auf den 1. August 449 zur weiteren Untersuchung des Lehrstreites eine neue allgemeine Synode nach Ephesus berief und ihm das Präsidium derselben übertrug. Zugleich traf der Kaiser solche parteiische Einrichtungen zu Gunsten Dioskurs und des Eutyches, daß der Sieg der monophysitischen Richtung auf der Synode von vornherein nicht im geringsten zweifelhaft sein konnte. Namentlich schloß er alle dieser Richtung ungünstige Bischöfe von der Theilnahme an der Synode aus. Papst Leo sah natürlich die Berufung dieser Synode nicht gerne und empfahl darum dem Patriarchen Flavian in einem Schreiben die schonendste Behandlung des Eutyches, wenn derselbe irgend geneigt sey seinem Irrthum zu entsagen. Da dieses aber keineswegs der Fall war und der Papst dem Ansinnen des Kaisers wegen einer Synode nicht widerstehen wollte, so gab er seine Zustimmung zu deren Berufung und erklärte dem Kaiser, daß er Gesandte zu dem Concil schicken werde. An den Patriarchen Flavian aber erließ er an demselben Tage (13. Juni 449) sein berühmtes dogmatisches Schreiben, nicht aus Herrschsucht wie man ihm unterschoben, sondern wahrscheinlich darum, weil er in die nach Ephesus ausgeschriebene Synode wenig Vertrauen hegte, wobei er, wie der Erfolg zeigte, völlig im Rechte war. — Diese Ephesinische Synode war dem kaiserlichen Ausschreiben gemäß im Anfange Augusts 449 eröffnet worden und zeigte bald jenen Charakter, der ihr in der Geschichte den Beinamen „Räubersynode“ gab. Von Anfang an herrschte Unrecht und Gewalt. Das eben genannte Schreiben des Papstes

durfte nicht verlesen werden, seinen Legaten wurde der Vorsitz nicht eingeräumt, sondern dem Dioskur überlassen, Eutyches durfte seine Klagen ungehindert vorbringen, aber seinem früheren Ankläger und Hauptgegner Eusebius von Doryläum wurde gar nicht zu sprechen erlaubt, fanatisirte Mönche, welche der monophysitische Abt Barsumas mitgebracht hatte, drangen mit Ketten und Prügeln bewaffnet in die Versammlung ein und unterdrückten durch die brutalste Gewalt jedes dem Dioskur und ihrem Herrn mißliebige Wort. Ja auf des Barsumas Geheiß fielen sie wüthend über Flavian und andere Bischöfe her und zerschlugen sie so schrecklich, daß Flavian nach drei Tagen an den erhaltenen Wunden starb. Unter schrecklichem Gebrülle wurde nun auf Dioskurs Frage die Lehre von den zwei Naturen in Christo mit dem Anathem belegt, über Flavian aber, sowie über Eusebius von Doryläum, Theodoret von Cyrus, Dionys von Antiochien, Ibas von Edessa u. A. als über Ketzer und Unruhestifter die Absetzung ausgesprochen, Eutyches dagegen und seine Freunde wurden wieder eingesetzt. Wer nicht unterschreiben wollte, wurde durch Schläge gezwungen und nur mit Mühe gelang es Einigen, so z. B. einem päpstlichen Legaten, zu entfliehen. Vergebens umfaßten mehrere Bischöfe die Füße Dioskurs, um ihn von solchen Gewaltthaten abzuhalten; er blieb unerbittlich und wurde vom kaiserlichen Proconsul, der seine Soldaten in die Kirche einmarschieren ließ, in allem unterstützt. Ja der Patriarch Dioskur soll seinen Collegen Flavian eigenhändig geschlagen haben. — Solche Früchte hatte die ungerechte Einmischung des Kaisers in die dogmatische Frage gebracht; ja Theodosius trug kein Bedenken, trotz der Gegenvorstellungen Leo's (über welchen Dioskur dafür den Bann aussprach!), die Räubersynode und ihre Beschlüsse zu bestätigen. Mit ihm stimmte zwar der schwache Kaiser Valentinian III. vom Abendlande überein, aber er behinderte den Papst und die übrigen abendländischen Bischöfe nicht im Geringsten. Den weiteren Verlauf haben wir in dem Artikel „Chalcedon, allgemeine Synode daselbst" erzählt und fügen nur noch bei, daß die Akten der Räubersynode den Akten des Chalcedonensischen Concils einverleibt sind. Sie finden sich bei Harduin, Collectio Concil. T. II., aber auch in jeder anderen Conciliensammlung. Eine besondere Abhandlung über die Räubersynode schrieb Schurzfleisch, dissert. de Synodo ληςτρικὴ; überdies ist besonders Tillemont, Mémoires etc. T. XV. zu vergleichen.

Hefele.

Epheta, s. Taufceremonien.

Ephod, s. v. a. Humerale, s. Amictus.

Ephodion, s. Oelung (letzte).

Ephräm Syrus ist der gefeiertste Kirchenschriftsteller der syrischen Kirche und darf den berühmtesten griechischen und lateinischen Kirchenlehrern unbedenklich an die Seite gesetzt werden. In dankbarer Anerkennung seiner großen Verdienste um kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben hat man ihn mit den ehrenvollsten Prädikaten geschmückt; stehende Bezeichnungen für ihn sind z. B. „der Prophet der Syrer", „Mor oder Mar Ephräm"

d. i. mein Herr Ephräm, „der Lehrer" vorzugsweise genannt; „die Cither des heil. Geistes", „der beredte Mund", „die Säule der Kirche."

Ueber sein Leben sind mannigfaltige Berichte auf uns gekommen, die aber mitunter so stark von einander abweichen, daß eine vollkommene Ausgleichung nicht leicht gelingen wird. Eine Musterung dieser Berichte gibt Jos. Sim. Assemanni in den Prolegom. zum I. Theile der griechischen Werke Ephräms in der berühmten römischen Ausgabe. Der älteste dieser Berichte ist ohne Frage das Encomium seines Zeitgenossen, des Gregorius von Nyssa (Gregor. Nyss. opera ed. Par. T. III. p. 695 sq.), das den Nachrichten der meisten spätern Schriftsteller zur Grundlage gedient. Selbstständige, aber nur kurze Mittheilungen gibt Sozomenus (Hist. eccles. III. 16.), ausführlichere ein ungenannter syrischer Schriftsteller in seinen sogenannten Actis Ephraemi, die zuerst vollständig bekannt gemacht worden sind von Steph. Evod. Assemanni (Ephraemi opp. Syri. III. p. XXIII. sq.), mit einigen Auslassungen schon früher von Jos. Sim. Assemanni in der biblioth. orient. I. p. 26—35. Was sich aus sichern Berichten über Leben und Wirksamkeit dieses Kirchenlehrers feststellen läßt, läuft kurz zusammengedrängt auf folgende Punkte hinaus. Seine Geburt fällt in den Anfang des vierten Jahrhunderts (wahrscheinlich ins Jahr 306); seine Vaterstadt ist Nisibis, nicht wie hin und wieder fälschlich behauptet worden, Edessa, denn „Edessener" wird er nur genannt, weil Edessa der vorzüglichste Schauplatz seiner späteren Wirksamkeit war. Dem syrischen Biographen zufolge waren seine Eltern Heiden und sein Vater sogar Götzenpriester, von dem er wegen seiner entschiedenen Abneigung gegen den heidnischen Cultus mißhandelt und zur Flucht genöthigt ward. Aber nach andern Nachrichten, die sich auf Ephräms Selbstgeständnisse (seine sogenannten Confessiones) stützen, waren seine Eltern Christen und hatten sich sogar in einer Verfolgung die Krone des Martyrthums errungen. Zur Ausgleichung dieser sich widersprechenden Angaben dürfte man vielleicht annehmen, daß die Eltern sich erst später zum Christenthume bekehrt und dann, wahrscheinlich unter der Verfolgung Sapors, als Martyrer gestorben seyen. Die Geschichte seiner Jugend verliert sich in ein kaum mehr aufzuhellendes Dunkel. Epoche in derselben machte ein eigener Vorfall, worüber er selber in seinen Selbstgeständnissen redet: er wurde nämlich als Knabe ins Gefängniß geworfen, beschuldigt, den Raub einer Heerde von Schafen begünstigt zu haben. Die spätere Lossprechung und Befreiung galt ihm als redender Beweis für eine Alles lenkende göttliche Vorsehung, gegen die er früherhin oft Zweifel und Bedenken gehegt hatte, und übte auf sein ganzes späteres Leben entschiedenen Einfluß. Der syrische Biograph läßt den wegen der gemeldeten Ursache aus dem Hause fliehenden Jüngling zu Jakob, dem damaligen Bischof von Nisibis, gelangen, der ihn als Gegenstand zarter Fürsorge aufgenommen und im Christenthume unterrichtet habe. Daß Ephräm in seiner Jugend zu diesem Bischofe wirklich in einem nähern Verhältnisse gestanden habe, unterliegt wohl keinem Zweifel. Mit ihm reis'te er (nachdem er wahrscheinlich von ihm erst

getauft worden) zum ersten Concil von Nicäa (Assemanni, bibliothec. orient. I. p. 31.). Die Eindrücke, die hier im Umgange mit den ausgezeichnetsten Persönlichkeiten, den glaubensmuthigen Bischöfen und den standhaften Bekennern, in die jugendliche Seele sich einsenken mußten, haben gewiß für seine ganze Lebenszeit fruchtbar in ihm fortgewirkt. Als im J. 363 Jovinian die Stadt Nisibis den Persern abgetreten hatte, zog Ephräm sich auf das römische Gebiet, ging auf eine kurze Zeit nach Amida, dem Geburtsorte seiner Mutter und nahm dann seinen Aufenthalt in Edessa, einer wegen ihrer Liebe zu Christus und ihrer Standhaftigkeit im Glauben damals weithin berühmten Stadt. Hier kam er in Verbindung mit den in der Umgegend sich aufhaltenden Einsiedlern Julian, Sabbas, Barsas, Eulogius, Aphraates, Abraham u. A. und ward bald eine ihrer größten Zierden. Er lebte in der Nähe der Stadt in einer Höhle unter großen Entsagungen, beschäftigt mit Gebet, gottseliger Betrachtung und dem Studium der hl. Schriften, für die er von frühe an die höchste Verehrung gefaßt hatte. Viele seiner exegetischen Abhandlungen, die wir noch unter seinem Namen besitzen, mögen die Früchte jenes stillen abgeschiedenen Lebens seyn. Ephräm theilte aber die Eigenthümlichkeit anderer großen Männer, bei denen sich dieselbe Neigung zur ascetischen Zurückgezogenheit zeigte, daß er sich nicht damit begnügte, die Angelegenheiten, von denen die Kirche bewegt ward, nur still theilnehmend und gleichsam nur aus der Ferne zu beobachten, sondern er trat oftmals aus seiner Abgeschiedenheit hervor und griff mit eben so viel Umsicht als Lebendigkeit in die verschiedenen Bewegungen seiner Zeit ein. Bekannt sind die Verwirrungen, in welche die Kirche durch die Uebergriffe und Anmaßungen einer falsch speculirenden Vernunft damals gestürzt ward. Die Kirche Syriens blieb nicht davon unberührt: nicht allein Götzendiener, nicht allein Juden und Chaldäer, sondern auch Ketzer der verschiedensten Richtungen: Bardesanes und Harmonius, Novatianer, Arianer und Sabellianer, Apollinaris und Marcion, Euchiten und Manichäer störten den Frieden der Kirche und untergruben das Heiligthum des Glaubens. Ihre Angriffe abzuwehren, genügte nicht eine bloß leidende, mit Geduld und gläubiger Ergebung vertrauende Tugend, sondern es bedurfte dazu ebenso eines überlegenen, thätigen, die Verhältnisse klar durchdringenden Geistes. Alle diese Vorzüge vereinigten sich bei Ephräm. Eben so groß war sein Eifer für die Aufrechthaltung des kirchlichen Glaubens, als bewunderungswürdig die Klarheit seiner Rede, womit er die Gewebe häretischer Sophistik durchschneidet und die Schärfe seines Geistes, womit er die feinsten Unterschiede mit kurzen meisterhaften Strichen deutlich hinzeichnet. Unwillkührlich wird man bei ihm an den hl. Athanasius erinnert, dem er unter allen Kirchenlehrern am meisten sinnes- und geistesverwandt war. Eine große Anzahl seiner Schriften ist polemischer Art und gegen die verschiedenen ketzerischen Irrthümer seiner Zeit gerichtet. Daß es seinen Bemühungen nicht an Erfolg gefehlt, läßt sich von vornherein erwarten und wird durch seine älteren Biographen ausdrücklich überliefert.

Harmonius, der Sohn des Bardesanes, in den Schulen Athens unterrichtet, hatte von seinen glänzenden Geistesgaben nicht den besten Gebrauch gemacht; seine Lieder, aus einer unfrommen Gesinnung geflossen, hatten sich durch ihre gefälligen Formen und anmuthigen Melodieen bei seinen Landsleuten eingeschmeichelt, giftige Früchte in goldenen Schalen. Ephräm setzte ihnen heilige Lieder entgegen, die er auf die Melodieen des Harmonius verfaßte und welche vom Volke mit Wohlgefallen aufgenommen die unfrommen Gesänge des Harmonius bald in Vergessenheit brachten (Assemanni, biblioth. orient. T. I. p. 48). Einzig aus diesen Wirkungen, die er sowohl durch seine persönliche als durch seine schriftstellerische Thätigkeit ausübte, läßt sich auch der leidenschaftliche Haß der Häretiker gegen ihn erklären, wovon uns ältere Schriftsteller mannigfaltige Proben mittheilen. Dagegen gewann er aber auch bei den kirchlich Gesinnten eben soviel an Ansehen; weit über Syrien hinaus drang der Ruhm seines Namens und die größten Kirchenlehrer seiner Zeit, so unter Andern der hl. Basilius, Bischof von Cäsarea in Cappadocien, blickten mit Verehrung auf ihn hin. Dem Letzteren wurde er auch persönlich bekannt, indem er, jedoch erst in der spätern Zeit seines Lebens, wo er schon eines wohlbegründeten Ruhmes genoß (nach Tillemont im J. 372), eine Reise zu ihm unternahm und zwar, wie es im Encomium des hl. Gregor von Nyssa heißt, auf besondern Antrieb des hl. Geistes. Der syrische Biograph läßt dieser Reise nach Cäsarea in Cappadocien noch eine Reise nach Aegypten vorausgehen, wo er acht Jahre in Zurückgezogenheit gelebt und Bücher in koptischer Sprache geschrieben habe, vgl. Assemanni, bibl. orient. I. p. 40 sq.). Das Zusammentreffen Ephräms mit Basilius war sowohl nach den abendländischen wie nach den morgenländischen Quellen durch mehrere wunderbare Ereignisse verherrlicht; unter andern wird berichtet, daß Basilius plötzlich in syrischer, Ephräm in griechischer Sprache geredet, obwohl Keinem von beiden die Muttersprache des Andern früher bekannt gewesen sey. Was den hl. Ephräm betrifft, so soll diese Gabe auch später ihm geblieben seyn (vgl. Assemanni, bibl. orient. I. p. 55.). Man hat dieses daraus gefolgert, daß er in seinen Commentaren der Septuaginta gedenkt und auch in seinen übrigen Schriften Bekanntschaft verräth mit den Schriften griechischer Väter, namentlich mit dem Leben des hl. Antonius. Andere jedoch sprechen ihm die Kenntniß der griechischen Sprache ab (vgl. Tillemont, mémoires pour servir à l'histoire eccles. Tom. VIII. p. 743; Cave, hist. litter. I. p. 133) und erklären sich den angeführten Umstand daraus, daß zu den Zeiten Ephräms griechische Kirchenväter ins Syrische schon übersetzt gewesen oder daß Ephräms Kenntnisse griechischer Schriftsteller auf mündliche Mittheilungen zurückzuführen seyen (vgl. Hugs Einleitg. 1. Thl. S. 356 ff.) Der Aufenthalt Ephräms bei Basilius war übrigens nicht von langer Dauer; dauernder dagegen der Gewinn, den sie sich beide gegenseitig bereitet. Basilius gesteht, durch die Unterredungen mit Ephräm geistig höchst erquickt und gefördert worden zu seyn und dieser hat aus „dem geistigen Mahle," womit Basilius ihn bewirthet, Freuden

geschöpft, deren Erinnerung sich niemals wieder auslöschte. Unter Anderm hatte er von ihm die Geschichte der vierzig Soldaten erfahren, die zu Sebaste des Martyrtodes gestorben und war dadurch zur Abfassung jenes Elogiums aufgeregt worden, das als schönes Denkmal seiner Beredtsamkeit auf uns gekommen ist. Von Cäsarea begab sich Ephräm wieder nach Edessa zurück und verbrachte hier seine letzten Lebensjahre in fortgesetzter aufopfernder Thätigkeit für die Kirche und in Handlungen der Menschenliebe. Sein Tod erfolgte ums J. 378 oder 379 kurz vor Abfassung jener unter dem Namen „das Testament Ephräms" auf uns gekommenen Schrift. Griechen und Maroniten feiern das Gedächtniß des hl. Ephräm am 28. Januar, die römische Kirche am 8. Februar, die Jakobiten an fünf verschiedenen Tagen des Jahres und die Liturgie der Jakobiten und Maroniten gedenkt seiner täglich in Verbindung mit dem hl. Jakob von Serug. Die Bischofswürde, die man ihm zugedacht, lehnte er ab aus Demuth und blieb bis an seinen Tod Diakonus, wozu der hl. Basilius ihn bei seinem Aufenthalte in Cäsarea geweiht haben soll. Den Berichten der Alten zufolge muß die Zahl der von ihm verfaßten Schriften überaus groß gewesen seyn. Photius (bibl. cod. 196) will vernommen haben, daß er mehr als tausend Reden verfaßt und Sozomenus (hist. eccl. III. 16) spricht von 300 Myriaden Versen, die er geschrieben. Die vollständigsten Verzeichnisse seiner Schriften findet man in der biblioth. orient. I. 59—164. und in den Prolegomenis der römischen Ausgabe Opp. graec. P. I. p. LII - CCXXIII. Die erste etwas umfangreichere Sammlung enthält die lateinische Uebersetzung, die Gerhard Vossius aus griechischen Handschriften der Vaticana und anderer italienischer Bibliotheken aufertigte und in drei Bänden 1589, 1593 und 1598 zu Rom herausgab. Nachdrücke dieser Ausgabe kamen, mit einigen Stücken bereichert, heraus zu Köln 1603, 1619 und zu Antwerpen 1619. Im Jahre 1709 erschien zu Oxford die erste vollständigere griechische Ausgabe, nach 28 Oxforder Handschriften, von Ed. Thwaites besorgt, in Folio. Die Hauptausgabe der Werke Ephräms aber erschien in den Jahren 1732—1746 in 6 Foliobänden zu Rom auf Anregung und unter Genehmigung des römischen Stuhles. Unter Clemens XI. wurden die ersten Vorkehrungen dazu getroffen, indem dieser Papst im Oriente mehrere Handschriften zu diesem Zwecke ankaufen ließ. Unter Clemens XII. begann der Druck auf Antrieb des Cardinals Angelus Maria Quirinus, Präfekten der Vaticanbibliothek. Zuerst erschien der I. Band der griechischen Werke im J. 1732, bearbeitet von Joseph Simon Assemanni, sodann der I. Band der syrischen Werke im J. 1737, von dem Maroniten und Jesuiten Petrus Benedictus (Mobarek); dann erschien von demselben unter Benedictus XIV. der II. syrische Band, ferner 1743 der III. syrische Band, nach dem Tode des Petrus Benedictus († 1742), vollendet von Stephan Evodius Assemanni, dem Neffen des Joseph Simon Assemanni; endlich 1743 und 1746 der zweite und dritte griechische Band von Joseph Simon Assemanni. Den griechischen Texten ist die erwähnte oxforder Ausgabe zu Grunde gelegt; die lateinische Uebersetzung derselben ist im

Wesentlichen die von Gerhard Vossius. Die lateinische Uebersetzung der syrischen Texte ist von dem mehrgenannten Pet. Benedictus und von Evodius Assemanni, doch sehr frei und mitunter nicht ganz zuverlässig. Uebersetzt wurden die Schriften Ephräms ins Griechische nach dem Berichte des Sozomenus schon zu den Lebzeiten Ephräms, die Kirchenschriftsteller der nächstfolgenden Zeit erwähnen ausdrücklich Schriften, die ins Griechische übersetzt waren, so Hieronymus die Schrift Ephräms de spiritu sancto. Unter seinen bloß in dieser Sprache erhaltenen Werken besteht der größte Theil in geistlichen Sermonen und Homilien und in Tractaten exegetischen, dogmatischen, paränetischen und ascetischen Inhaltes. Unter den in syrischer Sprache erhaltenen Werken sind von großer Wichtigkeit seine Bibelcommentare. Die römische Ausgabe enthält davon im ersten Bande die Commentare über den Pentateuch, Josua, Richter, Samuel und die Könige; im zweiten Bande: Hiob, Jesaia, Jeremia mit den Klageliedern, Ezechiel, Daniel, Hosea, Joël, Amos, Obadias, Micha, Zacharia, Maleachi. Bei den ersten beiden Büchern des Pentateuch gibt die römische Ausgabe zweierlei Commentare nach zweierlei Handschriften, von denen der eine einen kürzern Text enthält, der andere dagegen weitläufigere Bemerkungen über einzelne Stellen und zwar untermischt mit andern Scholien, von denen wenigstens bei der Genesis die des Jakob von Edessa mit abgedruckt sind. Assemanni (bibl. orient. I. 70) führt auch die Commentare über Jonas, Nahum, Habakuk, Zephania und Haggai auf und aus dem über Jonas gibt er sogar Auszüge, aber in der römischen Ausgabe fehlen sie sämmtlich Ebed Jesu nennt in seinem Cataloge (bei Assemanni, bibl. orient. III. 1. p. 62) die Psalmen als von Ephräm erklärt; aber auch davon findet sich keine Spur in der römischen Ausgabe, obwohl cod. Vatic. 752 griechische Fragmente daraus enthält (Assemanni, a. a. O. I. 157.). Daß Ephräm auch die neutestamentlichen Schriften commentirt habe, erhellt aus dem Zeugnisse des Gregor von Nyssa (in s. encomium): „daß Ephräm die ganze heilige Schrift commentirt habe, vom Buche der Schöpfung bis zu dem letzten Buche der Gnade." Die Evangelien hat er commentirt nach der Ordnung des Tatianischen Diatessaron, wie hervorgeht aus den Zeugnissen des Dionys Bar Salibi und des Barhebräus (bei Assemanni, a. a. O. I. 57.). Commentare über die Briefe des hl. Paulus sollen sich noch in armenischer Sprache erhalten haben.

Die andern syrischen Schriften Ephräms sind sämmtlich in Versen geschrieben, d. i. in Zeilen mit einer gleichen Zahl von Silben, (die jedoch nicht prosodisch gemessen sind), am häufigsten in siebensilbigen Zeilen, daher diese Gattung auch den Namen des Ephrämischen Versmaßes führt. Diese Zeilen laufen entweder ohne Strophentheilung durch das ganze Gedicht hindurch (so besonders bei den Homilien) oder sie sind in Strophen getheilt von verschiedenem Umfange, von vier bis zwölf Zeilen. Reim und Assonanz ist nur hier und da und ohne bestimmte Regel angebracht. Eichhorns Urtheil (Vorrede zu Jones, Poes. asiat.), daß sich in der syrischen Poesie nichts finde, was durch Erhabenheit und Anmuth oder edle Darstellung

anziehe, ist hart und ungerecht und beweist nur, daß er die syrische Dichtkunst, namentlich die Leistungen Ephräms gar nicht gekannt hat, er hätte sonst diese unmöglich mit den Spielereien des spätern Aftergeschmackes der Syrer zusammenwerfen können. Nicht besser begründet ist das Urtheil Münters (über älteste Poesie, vor seiner Uebersetzung der Apokalypse. S. 50.), dem blos nachgesprochen haben Augusti (dissert. de hymnis Syrorum 1814 p. 7.) und Rambach (Anthologie christlicher Gesänge 1. Bd. 1817 S. 34.). In der Darstellung des Todes und Gerichtes findet sich wahrhaft Erhabenes und Schreckenerregendes; in seinen Liedern auf Jesu Geburt, in seinen Gesängen auf Maria und das Paradies Anmuthiges und Holdes. Wir müssen uns damit begnügen, die poetischen Schriften, wie sie in der römischen Ausgabe nach den Commentaren folgen, hier summarisch zu verzeichnen: 1) eine Reihe von Homilien über einzelne Bibelstellen, besonders des alten Testaments, indem aus dem neuen Testament nur eine einzige behandelt wird (Opp. syr. Tom. II. p. 316—395.), sie heißen Madrosche und Puschoke d. i. (exegetische) Traktate und Auslegungen. 2) Dreizehn Madrosche oder Traktate von der Geburt Christi (Tom. II. p. 396—436.). 3) 56 Reden gegen die Häretiker (Tom. II. p. 43—560) besonders gerichtet gegen Bardesanes, Marcion, Manes, die Chaldäer, Astrologen und Fatalisten und höchst wichtig für die Ketzergeschichte des Orientes. 4) 90 Reden vom Glauben „Gegen die Grübler," (Tom. III. 1—208.), worin mit besonderer Rücksicht auf die Arianer, Eunomius, Aëtius u. A. Gottes Unbegreiflichkeit, Dreieinigkeit und die Menschwerdung des Sohnes Gottes behandelt werden. 5) Eine Rede gegen die Juden zur Dominica palmarum (T. III. p. 209—224). 6) 85 elegische Gedichte (Sterbelieder und Grablieder) von besonderm poetischem Werthe. 7) Vier Reden von der Wahlfreiheit (T. III. p. 359—366). 8) 76 Reden paränetischen Inhaltes, meist Bußpredigten (T. III. p. 367—561). 9) 12 Reden vom Paradiese (T. III. p. 562—598). 10) 18 Reden verschiedenen Inhaltes (T III. p. 599—687). 11) Das sogenannte Testament Ephräms, das sich ebenfalls in syrischer Sprache erhalten hat, ist abgedruckt unter den Opp. graec. T. II p. 395—410; in einer erweiterten Form ist es auch in griechischer Sprache auf uns gekommen. Ephräm hat es auf seinem Todesbette geschrieben. Ferner 12) die zwei Gebete am Schlusse der von Guido Fabricius Boderianus (Antw. 1572) herausgegebenen und fälschlich dem Severus beigelegten Taufliturgie, die sich abgedruckt finden im dritten Bande der griechischen Werke Ephräms (p. 605, 606 u. 607). Auch in den liturgischen Büchern der Syrer kommen mehrere Lieder, Gebete, Hymnen u. s. w. vor, die dem hl. Ephräm zugeschrieben werden, doch sind nicht alle, die ihm beigelegt wurden, auch wirklich von ihm. Schon aus dieser Uebersicht entnimmt man, welch' eine reiche Fundgrube die Schriften Ephräms für die theologische Wissenschaft seyen, insbesondere für Exegese, Ketzer- und Dogmengeschichte. In seinen exegetischen Arbeiten stößt der prüfende Forscher auf die interessantesten, sinn- und geistreichsten Erklärungen. Auch zur kritischen Verbesserung unserer noch ziemlich im

Argen liegenden Ausgaben der Peschito sind seine Commentare ein treffliches Hülfsmittel, indem Ephräm den Text der Peschito ihnen zu Grunde gelegt hat. Aber die unschätzbarsten Vortheile schöpft aus den Schriften Ephräms die Dogmengeschichte. Ueberraschend und wahrhaft erfreulich ist es für den katholischen Forscher fast für alle die einzelnen Lehren seiner Kirche, wie sie in den Stürmen des sechzehnten Jahrhunderts angegriffen worden sind, bei Ephräm die reinsten und schönsten Zeugnisse zu finden, Zeugnisse, die um so wichtiger sind, als Ephräm die ganze syrische Kirche seiner Zeit repräsentirt. In's Einzelne einzugehen, würde uns weit über die Grenzen des uns hier zugemessenen Raumes führen: wir begnügen uns mit einigen kurzen Andeutungen. 1) Mehrere von den Reformatoren und den neuern protestantischen Gelehrten verworfene Stücke der hl. Schrift werden von Ephräm als canonisch ausdrücklich anerkannt, so die sogenannten deuterocanonischen Bücher des alten Testaments, ferner der Hebräerbrief, die Briefe des Jakobus und Judas, der zweite des Petrus, der dritte des Johannes und die Apokalypse. 2) Als das Grunddogma des Christenthums wird das Geheimniß der Trinität behandelt und im Gegensatze theils zu den Arianern, theils zu den Sabellianern scharf und klar auseinander gesetzt. 3) Die Incarnation des Sohnes Gottes verficht Ephräm besonders im Gegensatze zu den Doketen. 4) Ueber Gnade und freien Willen des Menschen spricht er sich oft sehr prägnant und im Sinne der heutigen kirchlichen Lehre aus, den letzteren vergleicht er mit einer Hand, die alle Arten von Früchten einsammeln könne, die erstere ist ihm der nothwendige Hauch, von dem das gesammte geistliche Thun des Menschen angeregt und belebt wird. 5) Diejenigen, welche die Taufe noch nicht empfangen, vergleicht er einem Palaste, der bestimmt ist für einen König, in dem aber der König noch nie Wohnung genommen. 6) Die Firmung faßt er als ein von der Taufe verschiedenes Sacrament auf. 7) Deutlich lehrt er die substantielle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im hl. Altarssacramente und auch über die Sacramente der Buße und der Priesterweihe lehrt er ganz in Uebereinstimmung mit den Bestimmungen der hl. Synode von Trient. An einer Stelle sagt er, das Priesterthum werde nicht befleckt durch die befleckten Träger desselben, auch vom Schmutze und Kothe umgeben behalte es Glanz und Schönheit. Als Diener der Kirche nennt er: Bischöfe, Priester, Diacone, Subdiacone, Cantores und Lectores. 8) Der Primat des Römischen Bischofs wird von ihm anerkannt und Petrus princeps Apostolici ordinis genannt. 9) In seinem Testamente empfiehlt er seine Seele, wenn sie sich vom Körper getrennt haben werde, dem Gebete der Gläubigen und zeigt aus der bekannten Stelle im zweiten Buche der Maccabäer, daß das Gebet den Verstorbenen ersprieslich sey. 10) Besonders bemerkenswerth sind die Worte, womit er zur Verehrung der Heiligen und Reliquien aufmuntert und fast kühn die Ausdrücke, in denen er das Lob der allerseligsten Jungfrau singt und ihre Verehrung den Gläubigen anempfiehlt.

Sieht man auf die angeführten Punkte zurück, so wird man den Wunsch nicht unterdrücken können, daß eine umfassende Schilderung des Lehrbegriffs des hl. Ephräm von einem einsichtigen Kenner seiner Schriften unternommen werden möchte. Bis jetzt sind nur noch einzelne Seiten desselben ausführlicher behandelt worden. Dahin gehört z. B. Hahn, Ephr. der Syrer über die Willensfreiheit des Menschen (in Illgens histor.-theol. Abhandlungen. II. 1819.) und Uhlemann, die Schöpfung, eine historische dogmatische Entwicklung der Ansichten Ephräms (in Illgens Zeitschrift für histor. Theologie. III. 1 S. 104 ff.) Ueber Ephräms Leben haben in neuern Zeiten gehandelt: Gaab (in Paulus Memorabilien 2. St. S. 136 ff.); Hoffmann (in Bertholds Krit. Journ. 14 Bd. J. 1822 S. 258 ff.); Hahn (in mehreren Abhandlungen); Credner (de prophet. min. vers. syr. 1827 p. 9 sqq.); und von Lengerke (comment. de Ephr. Syro S. S. interprete Hal. 1828. 4.). In einer besondern Abhandlung hat sich der letztgenannte Gelehrte auch über die exegetische Manier des Ephräm verbreitet (de Ephraemi Syri arte hermeneutica. Regiom. 1831). Sehr anzuerkennen sind die Leistungen des gelehrten Zingerle (Ephräms auserwählte Schriften aus dem Griechischen und Syrischen übersetzt, Oenipont. 1830—1838). Martin.

Epigonation ist ein Kleid der griechischen und russischen Geistlichen, das über die Knie herabfällt. Es heißt auch Stoicharion oder Sticharion. Das Hypogonation aber ist davon verschieden.

Epiphanie oder Erscheinung des Herrn. Dieses Fest, welches am 6. Jänner gefeiert wird, stammt aus der Urzeit des Christenthums, wie Clemens von Alexandrien (lib. 1. Stromat.) bezeugt. In der griechischen Kirche feierte man anfangs an diesem Tage einzig und allein die Taufe Jesu im Jordan, bei welcher Gott seine Gegenwart durch die Stimme vom Himmel: „dieser ist mein geliebter Sohn" kund gab; weßwegen man es auch Epiphanie, Theophanie (Erscheinung, Gotteserscheinung) nannte. Mit dieser Erscheinung verband man nachher die Erscheinung Jesu im Fleische, so daß in den meisten orientalischen Kirchen an diesem Tage auch sein Geburtsfest gefeiert wurde (s. Weihnachten). Die Feier der Geburt des Erlösers gründete sich demnach bei den Griechen nicht auf eine bestimmte Tradition, sondern nur auf das Wort Epiphanie, welches sie auch von seinem Eintritte in die Welt erklärten. — Die abendländische Kirche, welche das Geburtsfest Jesu gleich bei seinem Entstehen am 25. Dezember feierte, (vergl. Zeitrechnung, christliche, Nr. 4) vergegenwärtigte den Gläubigen am Feste der Epiphanie drei wichtige Begebenheiten aus dem Leben Jesu — eine wahrhaft dreifache Gotteserscheinung — nämlich die Erscheinung des Sternes, durch welchen er den Heiden, seine Taufe im Jordane, durch welche er den Juden, und sein erstes Wunder zu Cana, durch welches er seinen Aposteln als Gottes Sohn offenbar wurde. Es ist also nach dem heiligen Augustinus (Serm. 29 de tempore) eine Collectivfeier, durch welche die Wahrheit, daß Christus der Welterlöser ist, verkündigt wird, das Fest somit seinen Rang unter den ersten christlichen Festen einnimmt.

In der griechischen und afrikanischen Kirche wurde dieser Tag sehr festlich begangen, und war einer der drei feierlichen Tauftage (Victor de persec Vandal. lib. 2), während im Occidente die römische, spanische und gallische Kirche, einige vorkommende Nothfälle ausgenommen, nur zwei hatte, nämlich die Vorabende von Ostern und Pfingsten. Von der feierlichen Wasserweihe, welche zur Erinnerung an die Taufe Jesu in der griechischen Kirche an diesem Tage stattfand, spricht mit Auszeichnung der h. Chrysostomus (hom. de baptismo Christi). Heut zu Tage besteht diese in Gebeten, in der Eintauchung eines Kreuzes in das Wasser, und in der Aussprengung desselben über die Anwesenden. Diese Weihe wird gewöhnlich an Flüssen vorgenommen, wie zu Petersburg auf der Newa, welcher die gesammte Geistlichkeit, der ganze kaiserliche Hof, die hohen Staatsbeamten, das Militair und eine zahlreiche Menge Volkes beiwohnen. Außerdem wurde dieses Fest wie das Geburtsfest Jesu begangen. — An diesem Tage schickten auch die Patriarchen und Metropoliten an die Bischöfe der Provinz die sogenannten Osterbriefe, um denselben anzuzeigen, an welchen Tagen Ostern, Pfingsten und die übrigen beweglichen Feste zu feiern waren. — Die Griechen nannten diesen Tag auch den Tag des Lichtes und der Erleuchtung, weil die h. Taufe wegen ihrer wunderbaren Wirkungen das Licht, die Erleuchtung genannt wurde. — Dieses Fest ist auch unter dem Namen des h. Dreikönigfestes bekannt. Daß die Magier, welche unter der Leitung des Sternes den neugebornen König der Juden aufsuchten, arabische Emir's oder Hirtenfürsten waren — ist wahrscheinlich; daß sie dem Stand der Weisen und Priester angehörten — dem Alterthume gemäß; daß ihrer drei gewesen sein sollen — möglich; daß sie die Namen: Kaspar, Melchior und Balthasar führten — ganz und gar ungewiß, indem diese Namen erst im Mittelalter unter Friedrich Barbarossa vorkommen.

Das Fest der Erscheinung des Herrn wird alljährlich zu Rom noch durch ein besonderes Fest, das Sprachenfest, verherrlicht. Nachdem nämlich in einem Cyclus solenner Messen in der ritualen Originalität aller mit der römischen in Verbindung stehenden Kirchen der große Reichthum der liturgischen Formen des christlichen Cultus dargestellt ist, halten junge Männer aus allen Völkern und Zungen, jeder in seiner nationalen Mundart, in dem Saale der Propaganda Vorträge zum Lobe und zur Verherrlichung Gottes. Diese Propaganda ist ein Cardinals-Collegium, gegründet im Jahre 1622 von Gregor XV. zur Verbreitung des christkatholischen Glaubens (congregatio de propaganda fide catholica), und hat zu diesem Zwecke ein Seminarium unter seiner Leitung, in welchem nebst den alten klassischen alle bedeutenden lebenden Sprachen gelehrt, und in welches Jünglinge aus allen Nationen aufgenommen werden. Nach gehöriger Vorbereitung gehen diese, gesandt von der Kirche, nach allen Weltgegenden, um, dem Befehle Jesu gemäß, allen Völkern seine Lehre zu verkündigen. Groß ist immer der Zudrang und die Theilnahme an diesem großartigen Feste; groß aber auch der Segen des Himmels, welcher auf diesem

Institute ruht, das als das einzige seiner Art in der christlichen Welt dasteht. M—a.

Epiphanius (der Heilige), Bischof von Pavia, wirkte in einer höchst jammervollen Zeit (in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts) überaus segensreich für die Einwohner von Oberitalien. Noch beim Bestehen des abendländischen Kaiserreichs hatte der heilige Mann einen blutigen Krieg von Mailand abgewendet, indem es ihm gelang, zwischen dem Kaiser Anthemius und dem übermüthigen General Ricimir einen Frieden zu vermitteln. Wenige Jahre später (474) schickte ihn Kaiser Nepos zum westgothischen König Eurich nach Toulouse, diesen von seinen Kriegszügen gegen Italien abzuhalten und zum Frieden zu bewegen, welchen Zweck seiner Gesandtschaft Epiphanius vollkommen erreichte. Bald aber brachen noch traurigere Zeiten über die apenninische Halbinsel herein, als Odoaker dem römischen Reiche daselbst ein Ende machte und Pavia zum Theil zerstörte. Obschon dieser germanische König, der die Herrschaft in Italien angetreten hatte, und die italienischen Katholiken anfangs mit hohen Steuern drückte, Arianer war, so bewogen denselben die eindringlichen Bitten und Vorstellungen des Bischofs von Pavia doch zu schonender Rücksicht und Einstellung der härtesten Bedrückungen. Als der ostgothische König Theodorich Odoakers Herrschaft zerstört und sich selbst in Italien einen Thron errichtet hatte, war es widerum Epiphanius, der wie ein rettender Engel und Friedensbote überall Heil, Segen und Frieden verbreitete, wo Jammer, Elend und Verfolgung gewesen war. Er war es, der den Ostgothenkönig bestimmte, seine harten Gesetze gegen Odoakers Anhänger zurückzunehmen, er war es, der die Gesandtschaft an die burgundischen Könige Gundobald und Godegisel übernahm, wodurch diese zum Frieden mit Theodorich und zur Auslieferung vieler tausend gefangenen Italiener bewogen wurden. Unermüdlich für das Wohl der Römer und Oberitaliener wirkend, wodurch den Ueberwundenen das von den Ostgothen ihnen auferlegte Joch weniger drückend wurde, setzte er sich allen Gefahren und Strapatzen aus. In Folge der letztern starb er am 21. Januar 496. Sein Leben hat der Zeitgenosse Ennodius (Vita beati Epiphanii episcopi Ticinensis in Sirmond. Opp. I. p. 995. und bei Galland. bibl. Patr. XI) beschrieben. Aschbach.

Epiphanius (Salaminensis), in den ersten 20 Jahren des vierten Jahrhunderts zu Besanduc in Palästina geboren, und in Aegypten unter den Mönchen erzogen, hatte von diesen einen frommen Sinn und glühenden Eifer für den kirchlichen Glauben, aber auch die diesen Männern der Wüste eigenthümliche einseitige und beschränkte Geistesrichtung ererbt. Er war hier mit den Lehren und Sitten der Gnostiker, so wie mit ihren Verführungskünsten, die sie auch an ihm versucht hatten, bekannt geworden; und daher schreibt sich der tiefe Abscheu gegen die Grundsätze dieser Häretiker, der in seiner Geschichte der Ketzereien überall sich ausspricht. In sein Vaterland zurückgekehrt, wurde er Vorsteher eines Klosters in der Nähe seines Geburtsortes, und nachdem er dreißig Jahre lang diesem Amte vorgestanden, wurde er im Jahre 367 auf den Metropolitan-Sitz von

Constantia (dem alten Salamis) auf der Insel Cypern erhoben. Epiphanius wirkte als Bischof nach den mehr innern Beziehungen seines Amtes segensreich; dagegen hat er in Angelegenheiten mehr allgemeiner Bedeutsamkeit, namentlich bei seinem Eingreifen in die verwickelten Verhältnisse seiner Zeit vielfach mißgegriffen, was wohl nicht ausbleiben konnte, da ihm der Gang seiner Erziehung und Bildung, und nicht minder seine spätern Lebensverhältnisse das fremd gelassen, was den an den schwebenden Fragen seiner Zeit sich Betheiligenden am allerwenigsten fehlen durfte: — umsichtige Besonnenheit und Welterfahrung. Mit dem Bischofe Johannes von Jerusalem gerieth er in Diöcesanstreitigkeiten durch die Ordination des Paulinianus, eines Bruders des h. Hieronymus, zum Presbyter der Mönche zu Bethlehem, die er unbefugt vollzogen hatte; und zwar hatte er diesem, der sich in seinem demüthigen Sinne der Priesterwürde für unwerth erachtete, die Weihe gewaltsam aufgedrungen, in dem Glauben, er handle im Dienste einer höhern Fügung. Ebenfalls an den Origenistischen Streitigkeiten hat er sich ohne Takt weder zum Frommen des kirchlichen Friedens, noch seines eignen betheiligt. Er kam nach Jerusalem, und ließ sich in seinem Eifer verleiten, in der Kirche des dortigen Bischofs Johannes, der ihn gastfreundlich aufgenommen, zwei Predigten gegen Origenes zu halten, wodurch dieser, ein Verehrer des Origenes, sich verletzt und aufgefordert fühlte, in einer Gegenpredigt den Angriff zurückzuweisen. Epiphanius aber hatte hiedurch eine Controverse ins Leben gerufen, an welche sich die langwierigen, die größten Männer jener Zeit entzweienden, für die Kirche heillosen Origenistischen Streitigkeiten (s. diesen Art.) knüpften. Eben in diesen Streitigkeiten ließ sich der arglose, fromme Mann noch am späten Abende seines Lebens von dem verschmitzten Theophilus, Bischof von Alexandrien, als blindes Werkzeug gegen den h. Chrysostomus, Bischof von Constantinopel, gebrauchen Als 90jähriger Greis ging er mitten im Winter für jenen nach der Hauptstadt, lehnte, dort angelangt, alle persönliche, selbst kirchliche Gemeinschaft mit dem h. Chrysostomus, der ihm amtsbrüderlich entgegenkam, ab, und wollte in einer höchst verwickelten, mit den Interessen und Intriguen des Hofes vielfach verflochtenen Angelegenheit zu Gunsten seines Clienten interveniren. Die bittere Erfahrung, die er bei dieser Gelegenheit gemacht, preßte ihm, als er unverrichteter Sache abreisen mußte, das Abschiedswort an die ihn bis ans Meer begleitenden Bischöfe ab: „Ich lasse Euch die Stadt, den Pallast und den Schauplatz." Die Ahnung, daß sein Hingang nahe sei, die er eben denselben mit den Worten äußerte: „die Zeit drängt, ich muß eilen," erfüllte sich; er starb noch auf der Rückreise begriffen im Jahre 403.

Epiphanius hatte ein Buch über die Trinität, insbesondere über das Verhältniß des h. Geistes zum Vater und Sohne unter dem Titel Ἀγκυρωτός geschrieben, einen Anker für den über diesen Gegenstand im Ungewissen schwebenden Geist. Diese Schrift sagte den Mönchen, als ein Mittel gegen die Verirrung der Zeit auf dem Gebiete des Glaubens besonders zu, und sie veranlaßten daher den Verfasser zur Abfassung seines Werkes

über die Ketzereien, des wichtigsten von allen, die er geschrieben hat. Es umfaßt 80 Irrlehren, von den jüdischen Secten vor Christus beginnend und die Reihe bis zu den Messalianern verfolgend. Der Verfasser gibt nicht blos eine Relation der ketzerischen Lehren, sondern fügt auch jedes Mal eine Widerlegung derselben bei, weshalb er dann dem Werke auch den Titel Panarion ertheilte, d. i. Heilmittelkästlein, in welchem Mittel gegen alle möglichen Irrlehren zu finden seien. Obgleich Epiphanius viel zu wahrheitsliebend ist, als daß er absichtlich den Thatbestand entstellen sollte, so reißt ihn doch sein frommer Eifer mitunter zu Uebertreibungen fort. Er bekundet eine große Belesenheit, aber ohne kritisches Urtheil ist er geneigt, Alles, was den Häretikern zum Nachtheil gereicht, auch das Abentheuerlichste, ohne Weiteres als Wahrheit aufzunehmen. Eine summarische Zusammenfassung des Inhaltes jener Schrift hat er selbst unter dem Titel Ἀνακεφαλαίωσις (Summarium) verfaßt. Von seinen übrigen Schriften verdient hier noch seine Abhandlung περὶ Μέτρων καὶ Σταθμῶν über das Maß und Gewicht (der Hebräer) genannt zu werden. Die Sprache ist ungebildet, manchmal diffus und ohne Zusammenhang. — Die Schriften des Epiphanius sind herausgegeben von Dion. Petavius Par. 1622. Fol. — Vergl. Dan. Papebrochii Comment. de S. Epiphanio in Actt. SS m. Maji T. III. p. 36. — Oudini Dissert. de oper. S. Epiphanii in Comment. de Scriptor. eccl. I. p. 257 sqq. Hilgers.

Epiphanius, genannt der Scholastiker (Sachwalter), lebte zu Anfang des 6. Jahrhunderts und erwarb sich durch seine Uebersetzungen griechischer Schriften großes Ansehen. Sein Vaterland läßt sich nicht mit Bestimmtheit angeben, denn entweder war er in Griechenland geboren oder stammte von griechischen, in Italien wohnenden Eltern. Jedenfalls hielt er sich in dem letzteren Land auf und benützte die Kenntniß der griechischen und lateinischen Sprache zu seinem Fortkommen. Der bekannte Staatsmann und Schriftsteller Cassiodor (s. d. Art.), welcher ihm sehr gewogen gewesen zu sein scheint, übertrug ihm die Uebersetzung der griechischen Kirchenhistoriker Sokrates, Sozomenos und Theodoretos ins Lateinische und vereinigte dann diese drei Schriftsteller in Auszügen nach der Uebersetzung des Epiphanius zu einem Ganzen in zwölf Büchern, welches mit dem des Eusebius, dessen Fortsetzung es bildet, unter dem Namen Historia ecclesiastica tripartita während des Mittelalters das gewöhnliche Handbuch der Kirchengeschichte war und auch später noch in vielen Ausgaben verbreitet wurde. Die erste datirte erschien zu Augsburg (1472. F.), eine gute lieferte Beatus Rhenanus (Basil. 1523. F.), welche zahlreiche Auflagen und Nachdrücke erlebte. Da die Originale noch vorhanden sind, so hat diese Uebersetzung im Auszug, welche sich zwar gewöhnlich an den griechischen Text genau anschließt, aber in einem barbarischen Style geschrieben ist, bei dem jetzigen Stand der Wissenschaft nur sehr geringen Werth. — Wir besitzen von Epiphanius ferner noch Uebersetzungen der Sammlung der Synodalbriefe, welche zur Vertheidigung des Concils von Chalcedon im Jahre 458 an den Kaiser Leo gerichtet wurden (abgedruckt in den

Conciliensammlungen), der jüdischen Alterthümer des Josephus, woran jedoch auch Rufinus (s. d. Art.) Theil gehabt haben soll (zuerst zu Augsburg 1470. F. und dann öfter gedruckt), der Scholien des h. Clemens von Alexandrien über die Briefe der Apostel Petrus, Judas und Johannes (in den Werken des h. Clemens und in der Bibliothek der Kirchenväter zu finden) und der Commentare des Didymus über die sieben canonischen Briefe und die Sprüchwörter Salomons (noch nicht gedruckt). Das Todesjahr des Epiphanius findet sich nirgends angegeben, so wie überhaupt über seine Lebensverhältnisse keine nähere Nachrichten auf uns gekommen sind. —b.

Episcopalis audientia, s. Audientia episc.

Episcopalkirche, s. England.

Episcopal-System (katholisches), s. Papst und Primat.

Episcopal-System (protestantisches), s. Kirchen-Gewalt, Systeme der, (protestantische).

Episcopat hat einen doppelten Sinn, den auch der Sprachgebrauch durch die Ausdrücke, das Episcopat und der Episcopat unterscheidet. Ersteres bezeichnet das bischöfliche Amt, über dessen Ursprung und Bedeutung die Artikel Apostolat, Bischof zu vergleichen sind. Der Episcopat aber bedeutet die Gesammtheit der in der Kirche wirkenden, unter dem Papste als dem Nachfolger Petri zu einer Einheit verbundenen Bischöfe. Darüber sehe man Hierarchie, Lehramt, Papst. W—r.

Episcopius (Bischop), Simon, wurde 1583 zu Amsterdam von protestantischen Eltern geboren, und hatte zu Leiden sowohl Gomarus als Arminius zu Lehrern. Da er der Ansicht des letztern (vergl. den Art.) beipflichtete, wurde er nicht ohne vielen Widerstand im Jahre 1610 Prediger zu Bläswich, einem Dorfe im Gebiete von Rotterdam. Damals übergab er nebst Uytenbogaërt den Staaten von Holland die sogenannte Remonstranz, worin sie die Lehre des Arminius über Prädestination vortrugen. Gomarus verließ im Jahre 1611 seine Lehrstelle zu Leiden; Episcopius wurde nun Professor der Theologie daselbst, und lebte in Verträglichkeit mit seinem Collegen Johann Polyander, obschon dieser hinsichtlich der Lehre von Prädestination und Gnade Gomarist war. Seine Gegner suchten aber das Volk gegen ihn aufzuwiegeln, wozu eine Reise, die er im Jahre 1616 nach Paris unternahm, der Hauptvorwand war. Er habe sich, hieß es, mit den Katholiken zur Vernichtung der reformirten Lehre verbunden! Von den Kanzeln herab beschuldigten die Prediger ihn des Socinianismus; fast wäre er gesteinigt worden: eines Tages verfolgte ein Schmied ihn, bewaffnet mit einer Eisenstange, schalt ihn Arminianer und Störer des Kirchenfriedens, und würde ihn erschlagen haben, wenn er nicht die Flucht ergriffen hätte. Im J. 1617 wurde das Haus seines ältern Bruders zu Amsterdam, unter dem falschen Vorgeben, die Arminianer hörten dort die Predigt, vom Pöbel geplündert. Auf der dortrechter Synode im J. 1618 (vergl. Arminianer) vertheidigte Episcopius mit großer Gewandtheit die Ansichten seiner Parthei; mit Gleichgesinnten verbannt,

flüchtete er sich dann 1619 nach Antwerpen, nicht, wie seine Feinde ausstreuten, um mit den Spaniern zur Unterjochung seines Vaterlandes zu wirken, sondern um in nicht zu großer Entfernung für seine zurückgebliebenen Glaubensgenossen sorgen zu können. Er verfaßte hier sogar zur Vertheidigung der allen Protestanten gemeinsamen Lehren einige Schriften gegen Katholiken, namentlich gegen den Jesuiten Peter Waddung, ferner im Namen seiner Collegen ein Glaubensbekenntniß der Remonstranten. Als mit Ablauf des zwischen Spanien und den von ihm abgefallenen niederländischen Provinzen abgeschlossenen Waffenstillstandes im J. 1621 der Krieg wieder begann, zog Episcopius nach Frankreich, wo der König im J. 1622 ihm und seinen Anhängern freien Aufenthalt, nicht jedoch öffentliche Uebung ihres Cultus gestattete. Rouen und Paris waren sein gewöhnlicher Aufenthalt, von wo er mehre Reisen in andere Theile des Reiches antrat, heimlich in der Wohnung seines Freundes Hugo Grotius predigte, und Mehres zur Vertheidigung seiner Glaubensgenossen schrieb. Moriz von Oranien starb 1625; sein Bruder und Nachfolger Friedrich Heinrich hegte mildere Ansichten gegen die Arminianer, Episkopius kehrte daher 1626 in sein Vaterland zurück, verwaltete zu Rotterdam ungestört das Predigtamt, verfaßte eine Liturgie für seine Glaubensgenossen, und wurde seit 1634 an dem von diesen zu Amsterdam gegründetem Collegium erster Professor der Theologie. Er starb hier den 4. April 1643. Stephan Curcelläus gab im J. 1650 zu Amsterdam seine Werke in 2 Foliobänden heraus, wieder abgedruckt zu Haag 1678, ebenfalls 2 Foliobände. Episcopius war der berühmteste Lehrer seiner Parthei, deren Ansichten er systematisch zu begründen suchte; sein Grundsatz war, daß für den Christen verhältnißmäßig wenig zu glauben, und desto mehr zu thun, das Christenthum sonach recht eigentlich eine moralische Religion sey. Sein wichtigstes Werk sind seine Institutiones theologicae in 4 Büchern, das er indeß durch den Tod verhindert nicht vollenden konnte. Auffallend ist's, daß Mabillon in seiner Schrift über die Mönchsstudien dieses Werk voll Pelagianismus den Katholiken empfehlen konnte, wenn man einige wider die Katholiken gerichtete, oder den Arminianern zu günstige Stellen daraus wegnähme. Der Jansenist Nicole suchte zwar zu verhindern, daß diese Empfehlung Mabillon's abgedruckt wurde, es war aber schon zu spät. Vergl. Historia vitae Simonis Episcopii, scripta a Philippo a Limborch (aus dem Holländischen übersetzt und vermehrt vom Verfasser). Amstelodami 1701. Meuser.

Episcopus in partibus infidelium, s. Weihbischof.

Episcopus titularis, s. Weihbischof.

Episcopus universalis, s. Ökumenischer Bischof.

Epistel (in der Messe), d. h. die Lesung eines Abschnitts aus einem der apostolischen Briefe, aus der Apostelgeschichte, aus der Apokalypse oder aus einem Buche des alten Testaments. Der Name rührt wohl daher, daß es in den frühesten Zeiten der Kirche hauptsächlich die Briefe der

Apostel oder auch apostolischer Männer waren, die zum Vorlesen in den gottesdienstlichen Versammlungen ausgewählt wurden, wie ja auch in unserm heutigen Ritus Lesungen aus dem alten Testamente nicht gar häufig stattfinden, vielmehr sich auf die Ferien der Fastenzeit, auf die Quatembertage und mehrere Feste beschränken. So ausgemacht es ist, daß schon im apostolischen Zeitalter Briefe der Apostel und apostolischer Männer in kirchlichen Versammlungen vorgelesen wurden, so uneinig ist man in Betreff der Frage, wann die Epistel mit dem Meßritus organisch verbunden worden sey. Die Stellen aus Justinus Martyr, Tertullian und den Briefen des Papstes Damasus, aus denen man hat folgern wollen, daß sie zur Zeit dieser Schriftsteller schon einen integrirenden Bestandtheil der Meßfeier gebildet habe, beweisen im Grunde nichts anders, als die damalige Sitte, die heilige Schrift überhaupt oder die Briefe der Apostel insbesondere in den Kirchen vorzulesen. Wenigstens aber war schon im vierten Jahrhundert die Epistel deutlichen Zeugnissen zufolge mit der Meßliturgie verbunden. Eine feste Ordnung in Beziehung auf Zahl und Auswahl der Lectionsabschnitte hat sich erst nach und nach gebildet, indem es früher von dem Ermessen der einzelnen Bischöfe abgehangen zu haben scheint, wie viele und welche Abschnitte in einer Messe vorgelesen werden sollten. Die Auswahl der in unserm heutigen Ritus befindlichen Lesestücke wird gewöhnlich dem h. Hieronymus zugeschrieben. Warum die Epistel dem Evangelium vorangehe, ist besonders von den ältern Liturgikern weitläufig erörtert worden. Einige (Rupert von Deutz, Innocenz III., Durandus u. a.) erkennen in der Epistel eine Art von nachbildlicher Thätigkeit Johannis des Täufers und folgern daraus, daß sie eben so dem Evangelium vorangehen müsse, wie Johannes der Täufer Christo vorangegangen sey, ihm die Wege zu bereiten. Andere (Alcuin, Hildebert) sind der Meinung, daß durch die Epistel die zweiundsiebzig Jünger vorgestellt werden sollen, die der Herr je zwei und zwei vor sich hergesandt in alle Städte und Dörfer, wohin er selbst kommen wollte und daß daher ihre Stellung vor dem Evangelium zu erklären sey. Einer dritten Ansicht zufolge, enthalten die Epistel der Apostel eine weniger vollkommene Offenbarung, als das Evangelium, welches als das Wort Gottes vorzugsweise zu betrachten: als die weniger vollkommene Offenbarung solle aber die Epistel auf die vollkommene vorbereiten, und daher ergebe sich ihre Stellung vor dem Evangelium. Alle diese Ansichten laufen darin zusammen, daß die Epistel eine Art Vorbereitung auf das Evangelium ist. Bis zum neunten Jahrhundert geschah die Lesung der Epistel durch den Lector, der auf dem Ambon stand, von da an durch den Subdiacon, indem die Lesung des Evangeliums dem Diacon übertragen wurde, wodurch ebenfalls der Rangunterschied zwischen der Epistel und dem Evangelium nicht undeutlich vor Augen gestellt wird. Eingeleitet wird ihre Lesung durch die Bezeichnung des Buches der h. Schrift, woraus sie genommen ist; die Schlußformel („Deo gratias“) drückt den Dank der Gemeinde aus für die empfangene höhere göttliche Belehrung und Erleuchtung. Früher bestand die

Schlußformel in einem einfachen „Amen". Ueber die Stellung, die die Epistel zur Collekte einnimmt, vergl. den Art. Messe. Martin.

Epistemonarches. Diesen Titel legten sich spätere byzantinische Kaiser bei, um sich als Vorsteher und Wächter der Einrichtungen und Ordnungen der Kirche zu bezeichnen (vergl. Ducange Glossar.). Der Name kommt aber sonst auch in der griechischen Kirche bei niedern kirchlichen Aufsichtsbehörden vor: Epistemonarches oder Epiteres hieß auch die Person, welche über die mönchische Disciplin und die Beobachtung von deren Vorschriften in den Klöstern zu wachen hatte. =

Epistolae virorum obscurorum, Briefe der Dunkelmänner. Unter den deutschen Humanisten zu Anfange des 16. Jahrhunderts gab es viele, die sich nicht damit begnügten, im Stillen für sich den Musen zu huldigen, sie strebten auch, theils aus reiner Liebe zu den Wissenschaften, theils um ihre Existenz zu sichern, nach Lehrstühlen auf den Universitäten, um von dort aus gegen das, was sie Barbarei nannten, wozu sie jedoch manches zählten, was, weil echtchristlich, von ewiger Geltung war, den Kampf zu beginnen. Aber nicht bloß in dem Umstande, daß sich in Deutschland zu dieser Zeit durchgängig noch wenig Lust zu classischen Studien zeigte, stand ihrem Streben ein mächtiges Hinderniß im Wege; es lag dieses vielmehr in der Weise, wie die damaligen Universitäten gestiftet und dotirt worden waren. Fast alle ältern Anstalten der Art waren nämlich zunächst unter Einfluß und Mitwirkung des Klerus gegründet worden; ihre Bestätigung hing vom Papste ab, der auf Ansuchen der Fürsten und Städte, welche deren Errichtung wünschten, zur Erleichterung der Kosten die Einverleibung geistlicher Pfründen, deren Inhabern dann das Amt zu lehren oblag, bewilligte. Schon dadurch, abgesehen davon, daß zur Zeit der Entstehung der ältesten Universitäten der geistliche Stand noch der einzige war, der auf gelehrte Bildung Anspruch machte, war die Zahl der geistlichen Professoren an den Universitäten überwiegend geworden. Daß Theologie und kanonisches Recht, damals fast die einzigen Hauptfächer, von diesen ausschließlich vorgetragen wurden, verstand sich ohnehin; aber auch die zahlreichen Lehrstühle der Philosophie im damaligen Zuschnitte waren fast sämmtlich von ihnen besetzt. Zudem verwalteten an den meisten Universitäten die ältern Mitglieder der einzelnen Fakultäten als Corpus die Kasse, woraus ihre Besoldung floß, in eigner Person, und es ist begreiflich, daß sie dabei sich zunächst im Auge behielten, und es ungern sahen, wann jüngere oder gar fremde Lehrer sich in irgend bedeutender Zahl hinzudrängten, zumal, wenn solche durch neue Gegenstände des menschlichen Wissens die lernbegierige Jugend an sich zu ziehen suchten. Letztres geschah nun eben um diese Zeit von den Humanisten, die, wenn sie auch nur mittelmäßiges Talent besaßen, die Schätze des classischen Alterthums zu öffnen, den damaligen Theologen und Philosophen, in deren Hörsälen man nur trockene Abstractionen in einer barbarischen Sprache zu hören gewohnt war, allmählig ihre Zuhörer entzogen. Jene hätten aufhören müssen, Menschen zu sein, wenn sie dem gleichgiltig zugesehen

hätten. Zwar auch unter den Geistlichen jener Zeit fehlte es nicht ganz und gar an Humanisten. Sogar im Dominicanerorden, dessen Bestimmung doch nichts weniger als Beschäftigung mit griechischer und lateinischer Literatur war, gab es damals einen Johannes Jucundus, als Sammler von 2000 Inschriften und Herausgeber der Briefe des Plinius, der Strategemata Frontini, des Vitruvius, des Cäsar und der Scriptores rei rusticae, von dem selbst Scaliger mit großem Lobe redet; einen Zenobius Acciaioli, als Übersetzer des Eusebius in Hieroclem, des Olympiodorus in ecclesiasten, des Theodoretus de curatione graecarum affectionum, des Justinus Martyr, und der griechischen Epigramme des Polizian; endlich einen Hieronymus Balbus als tüchtigen Latinisten in Prosa und Versen. Gehörten diese Männer aber auch nicht Deutschland an, so treffen wir doch auch, selbst in dem als Sitz des Obscurantismus verschrienen Köln den Domcapitular Arnold von Wesel, Herausgeber des Macrobius, dem sogar der Protestant Veesenmeyer ein rühmliches Zeugniß seiner humanistischen Kenntnisse wegen ertheilt; ferner einen Ortwin Gratius (vergl. diesen Art.). Aber die Zahl solcher Männer war nicht sehr bedeutend, ihr Wirken, wenn sie an den höhern Anstalten vortrugen, geräuschlos, und der gerade Gegensatz zur Renommisterei der Poeten, wie man die weltlichen Humanisten nannte. Was indeß die geistlichen Universitätslehrer vollends in ein feindseliges Verhältniß zu jenen setzte, war das unsittliche Treiben eines großen Theiles derselben. In ausschließlicher Beschäftigung mit dem heidnischen Alterthume hatten sie — eben die aus ihrer Feder geflossenen Epistolae obscurorum virorum sind der unwiderlegbare Beweis davon — allen Schmutz desselben in sich aufgenommen; statt die Wissenschaft der alten Welt zur formellen Läuterung das Christenthums anzuwenden, traten sie, der eine mehr, der andere weniger, gegen das Christenthum überhaupt — von einer andern als der katholischen Auffassungsweise desselben konnte damals freilich in Deutschland die Rede nicht sein — auf; Venus et Bacchus waren, man denke an Ulrich von Hutten und Hermann von dem Busche, die Gottheiten, denen sie Weiherauch streuten. Bei solchen Humanisten konnte also von wahrer, religiöser Aufklärung und vollständiger Geistesbildung durch das Studium der alten Classiker keine Rede sein, weil eben der Brennpunkt, von dem ausgegangen und zu dem zurückgekehrt werden mußte, das Christenthum fehlte. Daher erlaubte man sich, in Lucian's Manieren, Satiren, Dialogen, Epigramme u. dgl. auf und gegen kirchliche Personen, Parodien der Lehren und Geheimnisse des Christenthums; die im J. 1544 veranstaltete Sammlung derselben (Pasquillorum Tomi duo,) füllte nicht weniger als zwei Octavbände, und doch waren hier nicht alle aufgenommen. Männer von solchem Schlage waren, am Wenigsten in der damaligen, in formeller Hinsicht jedenfalls züchtigern, ernstern Periode Deutschlands gewiß nicht geeignet, als Lehrer der Jugend angestellt zu werden. Vorzüglich aus diesem Grunde nun suchten die ältern, geistlichen Lehrer, denen die ewigen Wahrheiten des Christenthums als das einzige und höchste Bildungsmittel galten, Humanisten von solcher Gesinnung, und

mit ihnen das hereinbrechende classische Heidenthum von den Universitäten fern zu halten, setzten wenigstens, wobei die angegebene Verfassung der damaligen Universitäten ihnen trefflich zu Statten kam, ihrer förmlichen und bleibenden Anstellung, bis man vollgiltige Beweise einer bessern Denkart erhielt, alle mögliche Hindernisse entgegen. Sie handelten hier aus Pflichtgefühl, nicht anders, als auch in jetziger Zeit jeder christlicher Staat unter gleichen Verhältnissen handeln würde; und man muß sogar gestehen, daß sie immer noch schwach genug einschritten. Es war natürlich, daß diese Opposition Seitens der Geistlichen den durch Stolz und Brodneid gesteigerten Haß solcher Humanisten erregte, und sie von vereinzelten Angriffen zum gemeinsamen Kampfe gegen jene trieb. Um sie in Miscredit zu bringen, mußten vor Allem ihre Studien als unnütz und lächerlich, sogar schädlich und verderblich, und ihre Lebensweise mit den Lehren, die sie vortrugen, in schneidendem Widerspruche gezeigt werden. Dadurch erzeugte man beim Volke Verachtung gegen die Geistlichen, und hinwiederum durch übertriebene Anpreisung der eigenen, classischen Studien bahnte man sich den Weg, um Einfluß und Anstellung an den Universitäten zu erlangen. Es kann zugegeben werden, daß ein Theil des damaligen, so überaus zahlreichen Klerus in wissenschaftlicher — wenigstens classischer Beziehung — und sittlicher Hinsicht, letzteres schwerlich ärger als bei vielen ihrer Gegner! verkommen war. Aber bei der Rüge der Gebrechen Einzelner blieb man nicht stehen, man trat gegen den ganzen Stand auf, und da es bei der Rüge ohnehin nicht um Besserung zu thun war, tadelte man nicht blos Tadelnswerthes, sondern man griff zu den Waffen der Verläumdung. Zur Bezeichnung der Gegner erfand man den Namen Viri obscuri, Dunkelmänner — richtiger wohl: unbedeutende Wichte, im Gegensatze zu Viri illustres —, womit es damals indeß dasselbe Bewandtniß hatte, wie mit dem Namen Jesuit, womit das junge Deutschland des 18. u. 19. Jahrhunderts alle entschieden christliche Männer jeder Confession bezeichnet. Als dann Reuchlin zufällig mit den Kölnern in Streit gerieth, war ihnen ein scheinbarer Vorwand geboten, um, freilich dem Namen nach blos zur Vertheidigung seiner Person und Sache, in Wirklichkeit aber für ihren eignen Heerd und gegen den Klerus überhaupt in die Schranken treten zu können. Sie, deren Sache durchaus nicht mit Reuchlin's Streben verwechselt werden darf, gaben schlau genug diesem Streite die Wendung, als ob der gesammte Klerus geborner und geschworner Feind der schönen Wissenschaften und, was sie damit identificirten, der wahren Geistesbildung überhaupt sey. So erschien denn, seit dem Jahr 1516 jenes Schmachlibell der Literatur, würdig einem Petronius an die Seite gestellt zu werden, die Epistolae obscurorum virorum ad Ortwinum Gratium, deren Titel man, offenbar mit Absicht, dem der 1514 veröffentlichten Epistolae illustrium virorum ad Jo. Reuchlinum nachgebildet hatte. Die Verfasser hüteten sich, vielleicht aus Schamgefühl, ihren Namen beizufügen, auch der Druckort war falsch angegeben. Was aber jene Humanisten seit Jahren aus geistesverwandten, namentlich italienischen Schrift-

stellern, oder durch eigene Späherei von Unwissenheit, Anmaßung und Unsittlichkeit im Leben des Klerus gesammelt hatten, Wahres und Erdichtetes, das wurde in diesen Briefen, durch welche als Folie sich der Streit Reuchlin's oft aber nur schwach angedeutet — denn dies war Nebensache! — hindurchzieht, als Fragen und Antworten dem Ortwin Gratius und Pseudonymen, oder auch wirklichen Persönlichkeiten, womit man etwa gehadert hatte, und die dafür zu Carricaturen entstellt wurden, in den Mund gelegt, das Ganze, um den Effect vollständig zu erreichen, in einem, der Construction des Deutschen genau nachgebildeten lateinischen Stil, von dem man vorgab, er sei wirklich der lateinische Correspondenzstil der Viri obscuri. Den Beweis dafür hat bisher noch keiner zu liefern vermocht! Die lateinische Abfassung war bei der damals allgemein verbreiteten Kenntniß dieser Sprache kein Hinderniß der allgemeinen Lektüre dieser Briefe, für deren Verbreitung durch wiederholte Abdrücke man ohnehin angelegentlichst sorgte, und über dem Lesen derselben mußte der hohe und niedere Pöbel, der nur Unterhaltung sucht und lacht, wenn und so lange es auf Kosten Anderer geht, mit Verachtung, ja mit Haß gegen die ihm so geschilderten geistlichen Lehrer und Vorgesetzten, und, was von Humanisten dieses Schlages, um ihrem Heidenthume Thür und Thor zu öffnen, mit beabsichtigt war, mit Zweifel an den von jenen vorgetragenen christlichen Wahrheiten erfüllt werden. Das bei Abfassung dieser Briefe zunächst Bezweckte, Beseitigung der bisherigen Lehrgegenstände — was noch immerhin in gehöriger Beschränkung zu entschuldigen gewesen — und der Lehrer derselben, und für ihre eigne Person Aussicht auf den Triumph ihrer Sache und auf Anstellung, war nun angebahnt. Was derartige Humanisten mit ihrer heidnischen Bildung schon im 16. Jahrhundert über Deutschland gebracht haben würden, läßt sich unschwer einsehen. Von dieser Seite war die Reformation sogar ein Werk der Fürsehung, denn durch den andern Samen, den Luther ausstreute, erstickte sie auf einige Jahrhunderte die heidnische Aussaat, die später in der blos philosophischen Erklärung der h. Schrift aufgegangen ist, und mit gänzlicher Negation des Christenthums als einer göttlichen Stiftung geendet hat. Jene Humanisten aber traten fast alle zu Luthers Fahne über, nicht, als ob sie ihr christliches Gewand geändert hätten, vielmehr in der Weise heimathloser Söldner, die von Freund zu Feind überlaufen und jeder Fahne dienen, wenn sie davon einen größern Vortheil hoffen. Von wem sind aber diese Briefe abgefaßt worden? Man hat darüber von jeher eine Menge Vermuthungen gehegt, und so Vielen die alleinige Autorschaft oder doch die Mitwirkung vindicirt, daß die bloße Aufzählung der Namen schon einen bedeutenden Raum einnehmen würde. Es sind Männer darunter aufgeführt, die man unbedingt wegstreichen muß. Wir wollen hier blos diejenigen nennen, für die als Verfasser nicht bloße Vermuthungen, sondern positive Zeugnisse vorhanden sind. Da ist nun besonders wichtig, daß Erasmus, der in die Entstehungsgeschichte dieser Briefe genau eingeweiht war — einige derselben erhielt er schon vor dem Drucke zum Durchlesen, ja es soll ihm vom

Lachen darüber ein Geschwür im Gesichte geplatzt und er so davon geheilt worden seyn —, hinsichtlich der Verfasser sagt: tres fuisse ferebantur. Gerade der ziemlichen Gleichförmigkeit wegen, die in Gedanken und Ausdruck in den zwei ersten Theilen dieser Briefe herrscht, läßt sich auch kaum denken, daß deren noch mehr gewesen seyen; wohl mögen am dritten, später hinzugekommenen Theile, offenbar eine mühsame Nachahmung der ersten, mehre gemeinschaftlich gearbeitet haben. Die drei Verfasser der zwei ersten Theile sind aber wahrscheinlich: 1) Crotus Rubeanus (vgl. d. Art.). Ihm wird in dem Briefe eines Ungenannten — Justus Jonas? — an ihn, als er 1530 zur katholischen Kirche zurückkehrte, die Erfindung der Briefe zugeschrieben und ihm ferner vorgehalten, wie er sich selten in einer Kirche oder einem Hörsale befunden, ohne sich Schwänke — belle et lepide et festive dicta, quaedam ridicule detorta, wie dergleichen damals in dem sogenannten Quodlibetarischen Vorträgen an den Universitäten in der Regel vorgebracht wurden — aufzuzeichnen, um so seine schon bestehende Sammlung derselben zu vermehren. 2) Ulrich von Hutten. Für diesen spricht die Uebereinstimmung in Gedanken und Ausdrücken zwischen dem, 1515 bereits druckfertigen aber erst 1519 gedruckten Triumphus Capnionis, der nach dem Urtheile competenter Kritiker ihm gehört, und diesen Briefen; sogar der Ausdruck Viri obscuri kommt im Triumphus Capnionis wenigstens fünfmal vor. 3) Hermann von dem Busche. Abgesehen von Uebereinstimmungen in seinem Briefe, der in den Epistolae illustrium virorum ad Jo. Reuchlinum steht, mit einigen in den Epp. obsc. virr. zeugt für ihn der Umstand, daß in den Briefen der Dunkelmänner nicht blos die Universität Köln sondern auch Leipzig von einem Ende zum andern verspottet wird. Warum dieses, wenn jene Briefe eine Vertheidigung Reuchlin's seyn sollten? Leipzig war nicht einmal eine von den Universitäten, die sich mit Köln, zur Verdammung von Reuchlin's Augenspiegel vereinigt hatten. Mit den Leipziger Magistri hatten ferner weder Hutten noch Crotus irgend Collision oder auch nur, so viel man weiß, Verkehr. Dennoch werden sie mit einer Hartnäckigkeit und Heftigkeit, theilweise unter Nennung ihrer wirklichen Namen angefallen, die persönlichen Haß verräth und mit einer in's Einzelne gehenden Kenntniß der Umstände, die nur Jemand haben konnte, der lange in ihrer Mitte lebte. Dies war mit Busche der Fall; sechs Jahre lang hatte er zu Leipzig die schönen Wissenschaften gelehrt, sah sich aber im J. 1510 genöthigt, die Hochschule zu verlassen, angeblich durch die Eifersucht der Barbaren vertrieben, wahrscheinlicher wegen seiner dissoluten Sitten, weshalb der ehrwürdige Johannes Trithemius ihn in einem Briefe mit väterlichem Ernste zurecht weist. Ortwin Gratius endlich, das hauptsächlichste Schlachtopfer der Dunkelmänner, war nicht der gefährlichste Feind von Reuchlin, viel weniger von Hutten und Crotus; wohl aber der litterarische Opponent und wir wissen die Ursache nicht — persönliche Feind des Busche. Wie er nun von diesem in der Vorrede zu seiner zweiten Ausgabe des Donatus bitter zurechtgewiesen wird, so wird

er auch in diesen Briefen bei jeder Gelegenheit lächerlich gemacht. Diese wären dann die drei von Erasmus gemeinten Verfasser dieser Briefe. Gleich nach deren Erscheinen sollen die Mönche in England und Belgien dieselben mit Heißhunger aufgekauft und gelesen und statt sich am Inhalte zu ärgern, sie vielmehr für einen Satire auf Reuchlin und zu ihren Gunsten geschrieben angesehen haben. Dies melden zwar Thomas More und Erasmus; schon Meyerhoff aber bezweifelte dies und gewiß mit Recht. Beide Berichte erscheinen als eine neue Satire auf die Mönche. Papst Leo X., der nichts weniger als rigorös in dergleichen Punkten war, und den Gegnern Reuchlin's eben Stillschweigen geboten hatte, verdammte dennoch unterm 15. März 1517 die Briefe der Dunkelmänner als „verfaßt von einigen Söhnen der Bosheit, denen alle Furcht vor Gott und den Menschen aus den Augen geschwunden, und die von einer ruchlosen, verdammungswürdigen und höchst verderblichen Schwatzhaftigkeit dahin getrieben seyen". Ferner gebot er allen Christgläubigen, bei Strafe des Bannes, in welche sie durch die ausgesprochene Sentenz von selbst verfallen, die sie jedoch, so sie diesem Erlasse nicht Folge leisten de facto sich zuziehen und von der blos allein der Papst und auch dieser nur in der Todesstunde sie lossprechen kann — daß sie innerhalb drei Tagen, nachdem sie von diesem Erlasse Kenntniß erhalten, sich von Lesung dieser Briefe für immer enthalten und sie durch das Feuer vernichten sollen. Auch sollen alle diejenigen, die vom Urheber derselben oder von solchen Leuten, die gedruckte oder geschriebene Exemplare davon bei sich behalten und solche zu verbrennen entweder vernachlässigen oder sich weigern, Kenntniß bekommen, diese gehörigen Orts anzeigen, damit sie gestraft werden. Endlich ward die fernere Verbreitung der Briefe durch die Presse aufs Schärfste untersagt. Eine nur oberflächliche Lectüre dieser Briefe überzeugt jeden, der noch einen Funken vom Christenthume besitzt, daß dieses Verfahren des Papstes, wogegen freilich der Katholik Ernst Münch, der im J. 1827 eine Ausgabe dieser Briefe besorgte, gewaltig eifert, durchaus rechtmäßig war. Um nur einige Beispiele anzuführen: im 1. Theile, Brief 28 (der Ausg. von Münch) wird der seine Schwester aufsuchende Cadmus mit Christus, der seine Schwester, nämlich die Menschenseele suche, zusammengestellt. Ebendort heißt es vom zweimal gebornen Bacchus, daß er Christum bedeute, der auch zweimal, vor allen Zeiten und später im Fleische geboren sey. Semele in der Mythologie, bezeichne die hl. Jungfrau, weil jene den Bacchus erzogen habe, mit Hinweisung auf Exod. II. 9. Doch genug von solchen Proben philologischer Gelehrsamkeit im 16. Jahrhunderte! es ist bei Weitem noch nicht das Scandalöseste aus jenen Briefen. Meuser.

Epistolate heißt das liturgische Buch, das die Episteln enthält, welche bei der Messe im Laufe des Jahres nach der Ordnung des Kirchenjahres zu lesen sind. Die Griechen nennen es Apostolus (ἀπόστολος) vgl. den Art.

Epomadion ist eine lange Binde oder ein Streif von den Schultern bis auf die Füße an der Kleidung der griechischen Geistlichen: eine andere Benennung dafür ist Homophorion.

Erasmus, Desiderius, die Frucht außerehelichen Verkehrs des Gerard Helie, wurde in der Nacht vom 27–28. Oktober 1467 zu Gouda, einem Flecken bei Rotterdam geboren. Nach Landessitte nannte man ihn Gerard Gerardssohn: weil ihm dieser Name im Holländischen indeß, mit dem Lateinischen Desiderare und dem Griechischen Ἐρασμιος verwandt schien, übersetzte er denselben in Desiderius und Erasmus. Auf der Schule zu Deventer, die er schon in frühen Jahren besuchte, entwickelte er sich bald so, daß man Großes von ihm weissagte. Nach dem Tode seines, zu Rom Priester gewordenen Vaters und der Mutter begab er sich dreizehn Jahre alt nach Tergau; habsüchtige Vormünder brachten ihn um sein freilich unbedeutendes Vermögen und nöthigten ihn fast, nachdem er bei den Brüdern vom gemeinsamen Leben zu Herzogenbusch zwei Jahre lang nutzlose Studien getrieben, sich zu den Regulärkanonikern des hl. Augustin im Kloster Stein bei Tergau zu begeben. Hier suchte man ihm anfangs, wie er wenigstens selbst angibt, den Aufenthalt so angenehm als möglich zu machen und er selbst mag das stille, sorgenfreie Leben in einer mit wissenschaftlichen Hülfsmitteln nothdürftig ausgestatteten Anstalt als eine erwünschte Gelegenheit zur Fortsetzung seiner classischen Studien angesehen und die eigentliche Bestimmung solcher geistlichen Anstalten darüber vergessen haben, so daß er nach einigen Monaten Profeß ablegte. Jetzt zum Ordensleben verpflichtet, konnte er zwar nach wie vor sich mit lateinischer Literatur beschäftigen, sogar poetische und prosaische Versuche veröffentlichen, mußte aber auch mit den übrigen Genossen fasten, den Chor besuchen u. dgl. Bei seinem zarten Köperbau fielen diese Uebungen ihm schwer, sein Geist verdüsterte sich und nun bereute er einen Schritt, der ihn für sein ganzes Leben mit Widerwillen gegen das Klosterleben erfüllte, und zu oft übertriebenen Aeußerungen gegen die Mönche verleitete. Vielleicht hätte er sich doch in sein Schicksal gefügt, als plötzlich eine Wendung eintrat. Der Bischof von Cambrai, Heinrich a Bergis, wollte nämlich im J. 1491 eine Reise nach Rom vornehmen, Erasmus, dessen Gewandtheit in lateinischen Ausdrücken ihm bekannt geworden, sollte ihn begleiten. Zwar wurde aus dieser Reise nichts, Erasmus kam aber für immer aus dem Kloster und konnte sich fünf Jahre am Hofe des Bischofs aufhalten. Hier erhielt er die Priesterweihe, ohne wie es scheint, sich je dem Messelesen und weitern Functionen derselben unterzogen zu haben. Vom Bischofe unterstützt, ging er dann nach Paris, mußte jedoch von diesem hülflos gelassen, bald seinen Unterhalt sich durch Unterricht geben verdienen. Die scholastischen Studien der Zeit sagten, was Form und Inhalt betraf, seinem an die Nahrung der lateinischen Classiker schon gewohnten Geiste nicht zu, er wurde dauernd ihr unerbittlicher Feind, um indeß nicht anzustoßen, ward er im Collegium Montaigu ein eifriger Scotist, wobei er seine Beschäftigung mit den lateinischen Classikern

ununterbrochen fortsetzte. Lord Montjoye und andere Engländer, seine dortigen Zöglinge, ersuchten ihn zu einer Reise in ihr Vaterland; Erasmus fand daselbst Freunde und Gönner an den Gelehrten Latimer, Colet, Thomas More u. A., und machte sich hier mit den Anfangsgründen der griechischen Sprache bekannt. Er kehrte nach Paris zurück, um seine Studien fortzusetzen, die ihm durch öftere Krankheiten und Geldverlegenheiten verbittert wurden. Mehre Gönner bestimmten ihm Jahrgehalte, so daß er, ohne irgend ein mit Leistungen verbundenes Amt zu bekleiden, mit der Zeit ein völlig sorgenfreies Leben führen konnte; seinen Dank bewies er ihnen dafür durch Schriften, die er ihnen widmete. Nach langem Herumreisen durch Frankreich, Holland, Italien — zu Bologna wurde er Doctor der Theologie — und England ging er als Titularrath zu Karl von Oesterreich (dem nachherigen Kaiser) nach Brabant, nahm aber seit dem J. 1519 seinen steten Aufenthalt zu Basel. Wissenschaftliche Notabilitäten und der gelehrte Buchdrucker Hieronymus Froben fesselten ihn an diese Stadt, die er, als die Stürme der Reformation daselbst losbrachen, im J. 1529 mit Freiburg im Breisgau vertauschte, später zwar nach Brabant ging, als aber die Zeiten ruhiger geworden, wieder nach Basel zurückkehrte. Nachdem er eine Zeitlang gekränkelt und sein Testament errichtet hatte, starb er hier im Sommer 1536, ohne den Beistand eines Priesters begehrt oder die Sterbsacramente der Kirche empfangen zu haben.

Erasmus war von schwachem Körperbau, manche Gerüche und Speisen konnte er nicht vertragen, verschaffte sich daher vom Papste Dispens, auch an Abstinenztagen Fleisch essen zu dürfen. Häufig litt er an Stein und Fieber. Zwar freundlich im Umgange, zumal mit Gelehrten und hochgestellten Personen, soll er doch, wohl Folge seiner frühern bedrängten Lebensweise, etwas schüchtern gewesen seyn. Mit der Zeit auch machte die Untreue vieler Freunde, die sich der Reformation zuwandten und die oft unbilligen Angriffe der Gegner ihn argwöhnisch und bitter. Er glaubte an Gespenster und Zauberwesen. Obschon er ihm angebotene höhere Würden, sogar den Cardinalshut, ausschlug, weil er dadurch Störung seiner Muße fürchtete, so war er doch gegen Ehre und Reichthum nichts weniger als gleichgültig. Bis zu Luthers Auftreten war sein Urtheil in Angelegenheiten der schönen Wissenschaften entscheidend, der Ruf seiner Gelehrsamkeit weit verbreitet; hochgestellte Männer geistlichen und weltlichen Standes, sogar Päpste und Könige standen in Briefwechsel mit ihm und es galt für eine große Ehre, auch nur einige Zeilen von Erasmus zu empfangen; Geschenke strömten ihm zu. Ein entschiedener Feind jedes Tumultes war es ihm das höchste Ziel seines Lebens, blos den schönen Wissenschaften zu leben, die er jedoch nicht ihrer selbst wegen, sondern als Mittel zur Heranbringung einer geläuterten Erkenntniß des Christenthums pflegte. Von der Kunstvergötterung unserer Zeit findet sich keine Spur bei ihm. Unglaublich ist die Gewandtheit, womit er sich in lateinischer Sprache, deren er sich mit Vorliebe bediente, sogar über den

Alten unbekannte Gegenstände auszudrücken vermochte; im Gegensatze zu den Ciceronianern seiner Zeit nahm er es freilich mit den einzelnen Ausdrücken nicht allzu genau, denn er hielt dafür, daß der lateinische Sprachschatz nicht blos in Cicero aufgehäuft sey. Das Charakteristische seines Stils ist Satyre, häufig in Lucians Manier, mitunter frivol; sein Geist zunächst auf das gerichtet, was für das practische Leben von Werth war. Seine Sitten waren, nach einigen Verirrungen in der Jugend, unbescholten.

Seine äußerst zahlreichen Schriften zerfallen in 1) philologische (grammatische, rhetorische, philosophische, Ausgaben griechischer und lateinischer Classiker, Uebersetzungen profaner und kirchlicher Schriftsteller aus dem Griechischen ins Lateinische); 2) ascetisch-paränetische, wohin man auch seine Betrachtungen über einzelne Psalmen rechnen kann, selbst die Gespräche und das Lob der Dummheit, insofern er hier Gebrechen der Zeit aufdeckte und auf das Bessere hinwies; 3) theologisch-didaktische, wie seine Anweisung zum Predigen und zum Studium der Theologie; 4) exegetische über das neue Testament und Paraphrasen desselben; 5) apologetische wider Gegner in- und außerhalb der Kirche, worin er einzelne Lehren vertheidigte oder Angriffe auf seine Person zurückwies. Außerdem besorgte er eine Ausgabe des Originaltextes des neuen Testamentes und eine neue lateinische Uebersetzung desselben, was ihm viele, theilweise unbegründete Angriffe zuzog, wogegen er sich nicht immer mit Mäßigung vertheidigte. Auch gab er an Vätern heraus: Augustin, Ambrosius, Chrysostomus — in lateinischer Uebersetzung, einige Stücke griechisch —, Irenäus — in der alten lateinischen Uebersetzung, die er für das Original zu halten geneigt war —, Cyprian, Origenes — blos lateinisch —, Basilius — griechisch —, Hilarius, Arnobius, Algerus und Haymo. Seine patristischen Leistungen sind allerdings, was Correctheit des Textes und Vollständigkeit betrifft, von spätern Herausgebern weit übertroffen worden; aber er leistete, was bei den ihm zu Gebote stehenden Hilfsmitteln möglich war. Wohl mit Unrecht wirft man ihm vor, daß er zum Behufe eigner Lieblingshypothesen das eine und andere Stück selbst fabricirt und unter dem Namen Cyprian's, Arnobius u. s. f. herausgegeben habe; leider aber ist begründet, daß er in den allgemeinen Vorreden und in den besondern Einleitungen zu den einzelnen Vätern eine oft ziemlich frivole Kritik anbrachte, die ihm mit Recht Feinde zuzog, weil sie Mangel an Pietät verrieth. Nachdem seine Schriften zuerst einzeln gedruckt worden, wurden sie vier Jahre nach seinem Tode durch Beatus Rhenanus gesammelt und erschienen in 9 Foliobänden zu Basel bei Froben im J. 1540. Eine schönere und vollständigere Ausgabe ist die durch Johannes Clericus besorgte, und im J. 1703 zu Leiden erschienene in 10 Foliobänden; doch sind auch in dieser die äußerst wichtigen Briefe, von denen es schon frühere Sammlungen gibt, nicht vollständig enthalten; eine Menge derselben wurden nachher theils hin und wieder zerstreut mitgetheilt, theils liegen sie noch in Handschrift. Mehre Schriften des Erasmus stehen im römischen Verzeichnisse verbotener Bücher, und in dem auf Philipps II. von Spanien Befehl

verfaßten Inder findet sich eine weitläufige Anweisung, wie die einzelnen Stücke der ersten Gesammtausgabe zu emendiren sind.

In seinen, zumal vor Luthers Auftreten herausgekommenen Schriften sprach Erasmus sich manchmal in verwerfender Weise aus über Ohrenbeichte, Ablaß, Kindertaufe, Verehrung der Heiligen und ihrer Bilder, Bitte für Verstorbenen, Messe; er schien sogar die Trinität und die Gottheit des h. Geistes nicht anzuerkennen. Später kostete es ihm große Mühe, diesen und ähnlichen Aeußerungen eine auch nur erträgliche Deutung geben zu können. Es war dies die natürliche Folge seiner lückenhaften Kenntniß der Glaubenslehre. Sein Bildungsgang hatte ihn zuerst zu den heidnischen Classikern geführt; das Schwanken der, nicht von höherer Offenbarung erleuchteten Weisen des Alterthums in Betreff übernatürlicher Wahrheiten wirkte aber nachtheilig auf ihn ein, so daß er nun die geoffenbarten Lehren des Christenthums bekritteln und bezweifeln zu dürfen glaubte. In dem, was er von diesem festhielt, wie die Autorität der Kirche, wohin er sich in der Regel flüchtete, wenn er von den Reformatoren gedrängt und auf seine frühern Widersprüche hingewiesen wurde, waltete bloße Willführ bei ihm ob. Diese seine skeptische Richtung brachte er mit, als er sich später dem Studium der Väter und der h. Schrift widmete; hätte er hier doch immer die Bescheidenheit gezeigt, die er mitunter im Gedränge aussprach: er sey nicht zum gelehrten Theologen geboren! Von der scholastischen Form der Theologie seiner Zeit war er allerdings frei geblieben, aber auch von deren strengen Consequenz in Aufstellung und Begründung der christlichen Dogmen. Von eigentlichen Dogmen wollte er nicht einmal etwas wissen! Moral schien ihm das einzige und höchste, was wir der Offenbarung verdanken sollen. Hätte Erasmus weniger Scheu vor der, wenn auch abstoßenden Form der Dogmatik seiner Zeit gehabt, und sich mit einem Systeme derselben bekannt gemacht, er würde die Verkettung des einen Dogma mit dem andern, so wie das rechte Verhältniß der Moral zur Dogmatik eingesehen, und statt des Zweifels, sich um tiefere Begründung der Dogmen, vom Standpunkte der neuen Entdeckungen und Forschungen aus bemüht, sich so wirkliche Verdienste um die Kirche erworben haben. Diese seine Zweifel lagen in seinen überall hin verbreiteten Schriften vor, als Luther auftrat. Kirchlich gesinnte Freunde forderten ihn auf, durch öffentlichen Widerruf — ein freilich seit Erfindung der Buchdruckerkunst schwaches Besserungsmittel — die Aergernisse gut zu machen; aber obschon er sich anstellte, dies thun zu wollen, gestattete sein Gelehrtenstolz ihm solches doch nicht, er half sich vielmehr mit Ausflüchten, z. B. er habe nicht gedacht, daß so arge Zeiten kommen würden, sonst würde er manches gar nicht, manches ganz anders geschrieben haben. Nothwendig gerieth er in Folge dessen beim Ausbruche der Reformation in eine eigenthümliche Lage. Durch seine Zweifel über manches Dogma und seine Angriffe auf so manches Hergebrachte, ferner durch den lucianischen Spott, womit er Gebrechen der Kirche und die Unheiligkeit vieler ihrer Glieder rücksichtslos aufdeckte, hatte er sich die Herzen vieler

Katholiken entfremdet, die ihm offen vorwarfen: er habe die Eier gelegt, und Luther brüte sie nur aus! Wirklich tadelte Erasmus zu Anfange Luthers Auftreten nicht, weil er, wie so viele seiner Zeit, Besserung davon erwartete; nur mehr Mäßigung war es, was er diesem anrieth. Aber dessen immer rücksichtsloser werdendes Niederreißen des Bestehenden, seine Lehre von Unfreiheit des Willens, die Widersprüche der Reformatoren mit sich selbst und untereinander bahnten, sichtbar schon seit dem Jahre 1520, einen Wendepunkt in Erasmus Denkweise an. Nach langem Schwanken und Zögern griff er Luther im Kerne seiner Irrthümer, in der die Menschenwürde vernichtenden Lehre von Unfreiheit des Willens an; wies Ulrich von Hutten, gewiß theilweise wegen dessen stürmischer Partheinahme für Luther von sich, als dieser bei ihm einsprach; vertheidigte die leibliche Gegenwart Christi im Altarssacramente gegen Pellikan und Leo Judä, und gewann sich dadurch viele Katholiken wieder. Aber auch hier hielt er sich nur zu häufig in der Schwebe; mit keiner Parthei wollte er rücksichtslos brechen, um sich nicht, wie er meinte, unnöthigen Verunglimpfungen auszusetzen; frühere gegentheilige Aeußerungen lähmten die Wirkung seiner späteren Behauptungen, und als sich das Gerücht verbreitete, Luther habe seine Ansichten widerrufen, sprach er auch jetzt noch sein Bedauern darüber aus; weil das Treiben der Mönche nun wieder beginnen werde. Nach all dem ists begreiflich, daß seine Schriften, zumal im 16. Jahrhunderte, wo sie allgemein gelesen wurden, keinen Nutzen, wohl aber Schaden der Kirche gebracht haben. Man adoptirte seine Zweifel, das Hinken nach beiden Seiten wurde Muster für viele katholisch seyn wollende Staatsmänner bei ihrer unbefugten Reformation der Landeskirchen z. B. im Jülichschen. In neuester Zeit hat man protestantischer Seits seine Gespräche und das Lob der Dummheit wieder herausgegeben; warum? ist leicht erklärlich. Man vergl. Vie d'Erasme, par Mr. de Aurigny, à Paris 1757. II Vol. Deutsch mit Berichtigungen und Zusätzen von Henke, Halle u. Helmstädt 1782. 2 Bde.; ferner: Erasmus von Rotterdam, nach seinem Leben und Schriften; von Heß. Zürich 1790. 2 Bde; endlich: Adolph Müller, Leben des Erasmus. Hamburg 1828 u. Erhard, in der Encyklopädie von Ersch u. Gruber. Bd. 36. S. 155—212. Eine vollständige, vom katholischen Standpunkte aus verfaßte Lebensgeschichte des Erasmus fehlt noch; wollte man die verschiedenen Urtheile der Gelehrten über ihn sammeln, so dürfte dies allein schon einen starken Band bilden.

Meuser.

Erastianer, so genannt von ihrem Haupte Erastus, der gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts in England lebte, lehnten sich gegen die englische Hochkirche auf, der sie das Straf- und Gesetzgebungsrecht absprachen. Nur in Bezug auf Disciplin erkannten sie ihr einigermaßen einen Einfluß zu.

Erbsünde. Nach den Thatsachen der Erfahrung sowohl, als nach den Zeugnissen der positiven göttlichen Offenbarung befinden sich alle nachadamischen Menschen schon bei ihrer Geburt in dem nämlichen Zustande,

in welchen der Stammvater selbst durch die Sünde gerathen war (s. Sündenfall). Demgemäß sind wir von Natur aus durch die Sünde befleckt und des göttlichen Mißfallens theilhaftig, außer dem Stande der Gnade und der Ansprüche auf das Himmelreich beraubt, den Versuchungen zum Bösen blosgestellt, mit der Begierlichkeit des Fleisches behaftet, nicht Meister über unsern Leib, den Gebrechen und Mühsalen dieses Lebens unterworfen, und dem physischen Tode preisgegeben. Dies Alles ist eines jeden nachadamischen Menschen unvermeidlicher Antheil, wenn er nicht in dem einen oder andern, oder selbst in allen Punkten durch ein Wunder der göttlichen Allmacht und Gnade zur Ausnahme von der Regel erhoben wird (siehe Empfängniß, unbefleckte). Diese Gleichheit der beiderseitigen Zustände, Adams und seiner leiblichen Nachkommen, führt von selbst darauf, die gleiche Ursache als Erklärungsgrund vorauszusetzen: Alle sind von Natur aus wie Adam nach seiner Sünde, weil Alle gleich Adam Sünder sind. Wo daher immer die Sünde als Sünde, das Böse als Böses, das Uebel als Uebel anerkannt ist, da wird auch der Zustand der Menschheit mit der Sünde Adams in Zusammenhang gebracht. Die Kirchenlehre bestimmt auf dem Grunde der dießfallsigen Enthüllungen der göttlichen Offenbarung diesen Zusammenhang dahin, daß sie erklärt, alle Menschen befinden sich im Zustande Adams, weil Alle von ihm leiblich abstammen und durch die Abstammung seine Sünde ererben und mit der Sünde alle Folgen und Strafen derselben. Darum heißt auch die von Adam begangene und durch die Abstammung übergepflanzte Sünde — Erbsünde. Jeder einzelne, noch nicht wiedergeborene Mensch ist mit derselben behaftet, er sey ein Erwachsener oder ein Kind, er sey getauften oder ungetauften Eltern entsprossen, und kann nur durch die Zuwendung der Erlösung in Christus von ihr befreit, gereinigt und zu einem geheiligten Kind Gottes gemacht werden (Conc. Milev. [416] can. 2.; Conc. Araus. II. can 2.; Conc. Trid. sess. V. can. 2—5., sess. VI. cap. 3.; Synod. Mog. [1549] cap. 5.).

Aus diesen kirchlichen Bestimmungen folgt von selbst, daß die Erbsünde nicht die von einem Jeden in einem vorleiblichen Zustande begangene Sünde ist, wie der Origenismus will, sondern die von Adam auf seine Nachkommen vererbte Sünde, und daß diese Vererbung ihren Grund nicht in einem Act der freien Nachahmung und Zueignung hat, wie der Pelagianismus meint, sondern in der leiblichen Abstammung von Adam als dem Stammvater des ganzen Geschlechts (Röm. V, 12 ff., VI, 23.). Werden aber durch die Abstammung von Adam alle Menschen Sünder, so haben in Adam Alle gesündigt, so ist Adams Sünde die Sünde Aller und jeder Mensch bekommt dieselbe als seine eigene Sünde, sobald er durch die natürliche Fortpflanzung ein Mitglied des adamischen Geschlechtes wird.

Dieses Sachverhältniß ist scharf im Auge zu behalten, wenn man sich darüber Rechenschaft geben will, was die Erbsünde sey, worin ihr Wesen eigentlich bestehe, und wie es komme, daß die Uebertretungssünde

Adams mittelst der **Fortpflanzung** auf seine ganze Nachkommenschaft übergehe. Man kann wohl sagen, daß die Nichtbeachtung aller Momente der Kirchenlehre den Theologen Anlaß geworden sey, sich mit unzulänglichen Theorien zufrieden zu geben. Nur insofern kann man die Erbsünde eine persönliche und actuelle Sünde eines jeden Menschen nennen, als im sündigenden Adam die ganze (in ihren Gliedern noch nicht real existirende) Menschheit vorhanden war; der concret existirende nachadamische Mensch hat sie aber nicht als seine eigene persönliche That, weil er vor seinem durch die Zeugung vermittelten Ursprung keine reale Existenz hatte; sondern er hat sie als seinen **Zustand**, wie ihm dieser durch seine geschlechtliche Abkunft von Adam angethan wird (Job XIV, 4.; Psalm L, 7.), er hat sie folglich nicht als **actuelle**, sondern als **habituelle** Sünde. Es hilft daher rein nichts, daß man sagt, die Seelen der Kinder seyen in jener des Erzeugers eingeschlossen — **Truducianismus** — oder der Erzeugende verhalte sich auch in Absicht auf die Seele hervorbringend — **Generatianismus**; denn abgesehen von der Falschheit dieser Annahmen (s. d. Art. **Mensch**, **Menschheit**, **Seele**), reichen sie noch lange nicht zu, das Problem zu erklären. Eine Sünde nämlich, die ich selber, wenn gleich im Stande der Bewußtlosigkeit und des unpersönlichen Daseyns begangen habe, ist von Haus aus meine eigene und ich brauche sie nicht erst zu ererben, und eine Seele, welche mit der ihres Erzeugers verbunden ist oder von derselben hervorgebracht wird, erbt nur von dieser selbst, nicht von Adam, und hat folglich Theil an der Sündhaftigkeit, im günstigen Falle aber auch an der Gerechtigkeit und Gottgefälligkeit des unmittelbaren Erzeugers. Urgirt man dagegen im Gegensatz zu diesen Annahmen die **Repräsentation der ganzen Menschheit** durch die Person des Stammvaters im Acte des Abfalls von Gott in der Weise, daß man behauptet, die That Adams werde seinen Nachkommen **imputirt**, oder der **Wille Aller** sey an den **Willen Adams gebunden** gewesen, und darum werde seine Uebertretung Allen als eigene Sünde angerechnet: so kommt man nicht über die Schwierigkeit hinweg, welche durch die Kirchenlehre selbst erhoben wird, indem das Fremde nur dann zugerechnet werden kann, wenn es zugeeignet wird, und indem die Erbsünde als eine solche will angesehen seyn, die einem Jeden als **eigene Sünde inne wohnt** und eine wahre **Befleckung** der Seele ist, welche einer Ausreinigung und Sühnung bedarf. Man hat daher mit gutem Grunde diese Auffassung für unzureichend erklärt und die Erbsünde als etwas dem Menschen wirklich Innwohnendes, von Adam Ueberkommenes bezeichnet; allein dasjenige, was man als ihr eigentliches Wesen angab, ist doch weit entfernt, die kirchliche Lehrbestimmung zu erschöpfen. Sagt man nämlich, die Erbsünde sey nichts anders, als die **Begierlichkeit des Fleisches**, oder das Mißverhältniß, welches sich im nachadamischen Menschen zwischen dem Gesetze des Fleisches und jenem des Geistes ankündet (Röm. VII, 23.); so ist allerdings einleuchtend, daß jeder Mensch die Erbsünde hat, indem durch Adams Sünde dieser Gegensatz in die menschliche Natur gekommen ist

und die Begierlichkeit des Fleisches auch durch die Wiedergeburt in der Taufe nicht aufgehoben wird. Allein schon der Umstand, daß die Kirchenlehre erklärt, die Taufe tilge Alles, was das Wesen der Sünde ausmacht, und die Begierlichkeit bleibe dennoch zurück, sollte abhalten, die letztere in den Ungetauften eine Sünde zu nennen, wenn man auch nicht wüßte, daß die Trienter Synode in ihren Berathungen sich klar genug darüber aussprach, daß die Begierlichkeit unter keinerlei Umständen im eigentlichen Sinne als Sünde anzusehen sey. Und wie sollte sie dieses auch, da sie nach wie vor der Taufe in ihrem Wesen sich gleich bleibt und als etwas rein Leibliches wohl etwas Nichtseynsollendes, aber keineswegs Sünde ist, ja sogar, falls sich der Geist in der rechten Fassung befindet, diesem selbst Anlaß zur Erschwingung höherer Gerechtigkeit werden kann. Jedenfalls ist daher die Erbsünde eine Gott mißfällige Fassung, ein dem göttlichen Willen widerstrebender Zustand der Seele. Aber indem man dieses einräumt, darf man denselben nicht in dem bloßen Nichtbesitz der heilig machenden Gnade finden wollen. Denn auch vollständig eingeräumt, daß Adam für sich und sein ganzes Geschlecht die heilig machende Gnade verwirkt habe; so kann doch dieser Nichtbesitz, sey er durch persönliches oder fremdes Verschulden herbeigeführt, sey er ein Hinderniß des göttlichen Wohlgefallens an dem Menschen oder nicht, durchaus nicht als Sünde angesehen werden, sondern er ist und bleibt eine Folge und Strafe der Sünde und kommt naturgemäß überall vor, wo die Sünde herrscht, so, daß alle von Adam abstammenden Menschen die Gnade des Urstandes nicht haben, weil sie die Sünde des Stammvaters haben. Und wer möchte auch den Sprachgebrauch der Kirche rechtfertigen, daß ein Mangel durch Abstammung fortgepflanzt und „übergossen" werde, daß etwas Nichtvorhandenes eine „Befleckung" und „Verunreinigung" der Seele sey, welche „gesühnt, aufgehoben und ausgeheilt" werden müsse!

Es bleibt also dabei, wie die Offenbarung und ihr gemäß die Kirchenlehre dieses Sachverhältniß auffaßt, kann die Erbsünde nur als die Sünde Adams angesehen werden, wie sie Jedem vermöge seiner Abstammung von Adam als eigene Sünde innewohnt und eine Beflecktheit seiner eigenen Seele ist, in Folge deren diese auch so lange in den Besitz der heiligmachenden Gnade nicht gelangen kann, als sie durch die Kraft des heiligen Geistes nicht geläutert und erneuert wird. Durch die Abstammung von Adam muß daher seine Sünde die Sünde unserer eigenen Seele werden, obwohl wir diese nicht von ihm, sondern von Gott empfangen. Als das die Sünde uns zueignende Moment muß darum auch die von Adam auf uns übergehende Begierlichkeit des Fleisches angesehen werden, die freilich an sich selbst nicht Sünde ist, aber „aus der Sünde stammt und zur Sünde hinneigt". Wie es komme, daß mit dem Momente unseres Daseyns vermöge der Begierlichkeit des Fleisches die von uns in Adam ideal mitbegangene Sünde der reale Sündenzustand unserer Seele wird, und wir so durch die Abstammung nicht zwar die Seele, aber die Sünde erben, „die da ist der Tod der Seele": für dieses Geheimniß des Glaubens hat uns

die Offenbarung nur ein anderes Glaubensgeheimniß, das der Wiedergeburt aus dem Wasser und dem heiligen Geiste, zu näherer Verständigung dargeboten. Durch diese vermittelt sich unsere geistige Abstammung von Christus, und zwar so, daß wir wirklich erneuert und geheiligt werden und Christi Gerechtigkeit unsere eigene Gerechtigkeit ist und als solche uns inne wohnt (Conc. Trid. sess. VI, cap. 7.). Nur die consequente Durchführung dieses Parallelismus verspricht eine durchaus auf kirchlichem Grund und Boden wurzelnde Theorie über das Wesen und die Fortpflanzung der Erbsünde. — Man vergleiche über diesen Gegenstand die Schriften des h. Augustinus: De baptismate parvulorum, De peccatorum meritis et remissione, De natura et gratia; ferner: Bellarmini disputationes s. h. t.; Perrone praelectt. theol. s. h. t.; Möhlers Symbolik ꝛc. Dieringer.

Erembert, s. Corbinian.

Eremiten, s. Anachoreten und Einsiedler.

Erfurt (Bisthum), s. Deutschland.

Erhard. Der h. Erhard scheint gleich so vielen andern Glaubensboten Deutschlands aus Irland oder Schottland im 7. Jahrhundert nach Bayern gekommen zu seyn und dort, besonders in Regensburg, für die Ausbreitung und Belebung des christlichen Glaubens gewirkt zu haben. Für letzteres zeugt die Verehrung, welche er von frühe an in Regensburg genossen hat. Für die Annahme aber, daß er im siebenten Jahrhunderte lebte, spricht die Uebereinstimmung, womit ihm in alten Nachrichten die Taufe der Ottilia, Tochter des Herzogs Adalrich Eticho, und deren Heilung von angeborner Blindheit zugeschrieben wird. Die wegen ihres spätern Ursprungs wenig zuverlässigen Legenden bezeichnen den hl. Erhard als Bischof und kennen auch zwei Brüder desselben, wovon der eine Hildulph Bischof in Trier, der sich später in die Vogesen zurückgezogen († 707), der andere Adalbert, Begleiter des hl. Erhard gewesen seyn soll. Am 8. Januar wird das Andenken des hl. Erhard begangen. AA. SS. Boll. Jan. Tom. I. — Frings.

Erigena, Johannes, s. Scotus Erigena.

Erlandson, (Jac.), s. Dänemark.

Erledigung der Beneficien, s. Pfründen.

Erledigung des bischöfl. Stuhls, s. Bischof. I. 761.

Erleuchtete (in Spanien) oder Alumbrados nannten sich im letzten Viertel des sechzehnten Jahrhunderts schwärmerische Mönche in Andalusien, besonders in Sevilla, die ihre überspannten Lehren von innerlicher Andacht und mystischer Vereinigung mit Gott, wodurch sie der Sinnlichkeit ganz und gar abgestorben zu seyn wähnten, im südlichen Spanien ziemlich verbreiteten. Diese sogenannten Erleuchteten, die große Aehnlichkeit mit den Quietisten (vgl. d. Art. Quietismus) und mit den Muckern des neunzehnten Jahrhunderts haben, wurden durch die spanische Inquisition sogleich unterdrückt; eine Generation später aber (im J. 1623) kamen sie in der Provinz Sevilla wieder zum Vorschein. Der Generalinquisitor Andreas Pacheco untersuchte von neuem ihre Lehrsätze, wovon er 65 verdammungswürdig fand (einige dieser Sätze, welche an die Stelle der positiven

Religion die Schwärmerei der Andacht setzen, gibt Fuhrmann in dem Hdwörterb. der chr. Relig. u. Kirchengesch. I. S. 717 f.) und ließ mehre Häupter der Häresie verbrennen. Die strengen Verfolgungen der Alumbrados veranlaßten sie zur Auswanderung nach Frankreich, wo sie unter dem französischen Namen Illuminés auftauchten und an dem Mönch Anton Bocquet ihr Haupt hatten. Dieser modificirte zwar die Sätze der spanischen Alumbrados in manchen Punkten, im Wesentlichen aber lief auch sein schwärmerisches Glaubens- und Sittensystem auf Heiligung des Menschen durch Steigerung der innern Andacht hinaus. Ludwig XIII. ließ auf das Strengste die Illuminés mit Einkerkerung und selbst mit Hinrichtungen verfolgen, so daß die Secte bald vertilgt war. — Daß die Secte der Illuminés, die im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts (1722) zu Montpellier sich zeigte, noch im Verborgenen schleichende Ueberbleibsel der frühern Alumbrados waren, läßt sich vermuthen, aber nicht beweisen. Diese spätern „Erleuchtete", die sich auch Leviten des hl. Geistes nannten und behaupteten die Religion des hl. Geistes zu haben, welche sie über das Judenthum als die Religion von Gott dem Vater, und das Christenthum als die Religion von Gott dem Sohne stellten, stand in einigem Zusammenhange mit den spätern Jansenistischen Convulsionärs. Durch strenge Verfolgungen gelangte man zur Unterdrückung der Secte, die offenbar für die guten Sitten höchst gefährlich war. Vgl. Francke, in der Encykl. v. Ersch und Gruber. Bd. 37. 188 ff. —b—

Erleuchtete in Deutschland, s. Illuminaten.

Erleuchtung, s. Inspiration.

Erlösung heißt in der allgemeinen Bedeutung so viel als Befreiung von einem unvollkommenen Zustand — Uebel — und Erhebung in einen bessern, gleichviel nun, ob das zu beseitigende Uebel ein schon wirklich vorhandenes (Psalm XLVIII, 16; Gal. III, 13, IV, 5), oder ein erst bevorstehendes und drohendes ist (Psalm LXXXV, 13, CXLIII, 10). Im engsten Sinne aber ist die Erlösung: Befreiung vom Zustand der Sünde und Erhebung zur Lebensverbindung mit Gott (Ephes. I, 7, V, 2; 2. Cor. V. 18; Hebr. IX, 10 ff.; Col. I, 14. 19. 20). In diesem Sinne kann von Erlösung nur auf demjenigen Gebiete des geschöpflichen Daseyns gesprochen werden, auf welchem die Sünde eine die Creatur von Gott trennende Macht geworden ist. Obgleich nun aber dieß auf dem Gebiete des reinen von Gott abgefallenen Geistes wirklich der Fall war, so ist doch auf demselben eine Erlösung nicht eingetreten, weil eine solche überhaupt vermöge der Natur des dort vollzogenen Abfalles unmöglich geworden ist (siehe: Geister). Anders dagegen verhält es sich in der Menschheit, welche zwar auch unter dem Gesetze der Sünde steht, aber so, daß sie als erlösungsfähig sich darstellt und wirklich erlös't werden kann, wenn sich Gott erlösend an ihr bethätigen will.

Die Erlösbarkeit des gefallenen Menschen ergibt sich unmittelbar aus der Natur seines Abfalles: der Mensch ist zur Sünde gekommen durch Verführung; der Bethörung des Verstandes ist der Mißbrauch der Freiheit

gefolgt; im Gefolge der Sündenthat ist Beschämung und Reue und Bekenntniß der Schuld (Gen. III, 6 ff.). Nun ist allerdings der Mensch nach Leib und Seele herabgekommen und in's Schlimmere verkehrt worden; aber sein Verderbniß ist doch kein radicales und kann, da es an seiner eigenen Empfänglichkeit nicht fehlt, durch Gott aufgehoben werden. Es kann aber auch nur durch Gott aufgehoben werden (Conc. Trid. Sess. V. can. 3); denn es gilt eine wahre Genugthuung für die Sündenschuld, also die Setzung eines absoluten Verdienstes; eine Befreiung des Menschen von allem Irrthum und den Greueln desselben, also eine Ueberbringung der erlösenden Wahrheit; eine Wiederbringung der verwirkten Gnade auf dem Grund des erworbenen Verdienstes; eine Aufhebung der Folgen und Strafen der Sünde (siehe: Sündenfall). Dieß gilt aber nicht allein von den Stammeltern und ihrem Zustande, sondern zugleich auch von der ganzen nachadamischen Menschheit; denn diese participirt an der Sünde des Stammvaters und befindet sich von Natur aus im Wesentlichen in derselben Lage, wie Adam selbst nach Vollbringung der Sünde (siehe: Erbsünde).

Die Möglichkeit der Erlösung durch Gott ist vorhanden. Die Geneigtheit Gottes, dieselbe seiner Zeit wirklich zur Ausführung zu bringen, ergibt sich daraus, daß er nach vollbrachter Sünde den Fortbestand des menschlichen Geschlechts nicht aufhob (Gen. III, 16; VIII, 17); daß er die Sündenstrafe selbst dazu verwendete, einestheils der Entwickelung der Sünde hemmend entgegen zu treten, anderntheils aber das Gefühl der menschlichen Schwäche und Elendigkeit und eben damit die Sehnsucht nach Erlösung zu erwecken (Gen. III, 16 ff.; Röm. VII, 23 ff.); daß er an die Bestrafung der Sünde zugleich die zu Gunsten der ganzen Menschheit lautende Verheißung eines Retters knüpfte (Gen. III, 15).

Alle hieran sich schließende weitere göttliche Wirksamkeit für die unter dem Sündengesetz stehende Menschheit läßt überall die Absicht Gottes nachweisen, die Gefallenen auf die künftige Erlösung vorzubereiten. Die Masse der heidnischen Völkerschaften bringt das Gesetz der Sünde zur Entwickelung und damit auch alles Elend zur Erscheinung, das eine natürliche, durch Gott geordnete Frucht der Sünde ist. Der Mensch wird inne, was er aus sich vermag, oder was hier dasselbe ist, daß er aus sich nichts Erkleckliches zu Stande bringt. Das aus der Sünde stammende Elend, welches in seiner ganzen Wucht auf dem Menschen lastet, verbunden mit den traditionellen Erinnerungen aus den Ueberresten der Urreligion und dem Einflusse, den die fortlaufende Offenbarung auch auf diese Kreise des menschlichen Lebens ausübt, erzeugen in der heidnischen Menschheit die erforderliche Stimmung, der sich darbietenden wirklichen Erlösung sich zu erschließen. Die fortlaufende Offenbarung selbst aber erweitert mehr und mehr ihren Kreis, bis sie endlich in einem ganzen Volke die wahre, wenn auch nicht die absolute Religion begründet hat. In allen ihren Entwickelungsmomenten zielet sie darauf hin, die Herrschaft der Sünde einzuschränken und zu brechen, durch äußere Versöhnung die Nothwendigkeit der

innern Erneuerung nahe zu legen, das künftige Vollkommene wenigstens in der Hoffnung dem Geiste präsent zu machen. Dieß ist die Bedeutung der mosaischen Gesetzgebung, des alttestamentlichen Opferdienstes und der messianischen Verheißungen für die künftige Erlösung (siehe die entsprechenden Artikel). Hierin ist auch schon die Wirksamkeit des kommenden Erlösers präformirt: als vollkommener Prophet, Hoherpriester und König, in der absoluten Erfüllung der drei Offenbarungsämter, wird er das Erlösungswerk ausrichten.

In der Fülle der Zeiten ist der verheißene Erlöser wirklich erschienen und zwar in der Person des historischen Christus (siehe: Christus, K. L. II, 72 ff.) und hat die absolute Religion als die Religion der Erlösung begründet (siehe: Christenthum, a. a. O. 52 ff.), so wie er durch die Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur zur Einheit der Person auch schon von Vornherein die Möglichkeit darbot, das Erlösungswerk auszuführen (siehe: Christologie, a. a. O. 63 ff.). Hier ist also blos noch zu zeigen, wie der Gottmensch durch die absolute Erfüllung der drei Offenbarungsämter die Erlösung thatsächlich vollbracht habe.

1) Als Messias hat Christus das prophetische Amt so sehr als das seinige angesehen, daß er einen großen Theil seiner öffentlichen Wirksamkeit dazu verwendete, den aus der Sünde gebornen Irrthum zu bekämpfen und auszutilgen und die selig machende Wahrheit zu offenbaren, was durch ihn um so vollendeter geschehen konnte, als er in einem ganz eigenthümlichen Verhältniß zur Wahrheit steht. Er ist nämlich wie das ewige persönliche Wort Gottes (Joh. I, 1 ff.), so auch die Wahrheit selbst (Joh. XIV, 6, XVIII, 37). Damit er daher die der Menschheit zugedachte Wahrheit der Welt verkünden könne, bedarf er keiner Belehrung und Inspiration von Oben her, sondern er theilt mit, was er selbst beim Vater gehört und gesehen (Joh. III, 11, VIII, 26 ff.). In seinem Lehramt hat er so sehr alle der Menschheit zugedachte Wahrheit kundgegeben, daß es fortan keiner neuen Offenbarung derselben mehr bedarf, sondern es nur nothwendig ist, die Welt in den Besitz des von ihm Ueberbrachten einzuführen (Math. XXVIII, 18 ff.; Joh. XIV, 26, XV, 26, 27). Nun kommt aber der Wahrheit überhaupt gegenüber dem für sie noch empfänglichen creatürlichen Geiste eine erlösende Kraft zu, indem sie den Irrthum bewältiget und ein wahres von Gott empfangenes Bedürfniß befriediget, um wie viel mehr der absoluten Wahrheit, die Geist und Leben ist und schärfer als ein zweischneidig Schwert und in der wahren Erkenntniß Gottes das ewige Leben bietet (Joh. VI, 64; Hebr. IV, 12; Joh. XVII, 3). Falls sich daher der menschliche Geist willig erweis't und es ihm von Oben her verliehen wird, auf die Wahrheit in Jesus Christus frei und lebendig einzugehen, ist diese selbst im Stande, die Menschheit vom Irrthum zu erlösen, das Wahrheitsbedürfniß vollkommen zu befriedigen, in dem Glauben die Verbindung mit Gott wiederherzustellen, in der Einheit des Glaubens die Gemüther zu einigen, in der Unerschöpflichkeit ihres Inhaltes

dem Menschengeist für alle Zukunft eine würdige Aufgabe darzubieten. Objectiv ist also die erlösende Wahrheit vermittelt. Subjectivirt aber kann dieselbe werden, wenn die Wirksamkeit Christi eine solche ist, daß dadurch eine wahre Versöhnung zwischen Gott und den Menschen zu Stande kommt, in Folge deren der Geist Gottes mit dem Geiste des Menschen wieder in Lebensverbindung tritt und diesem die Geheimnisse des göttlichen Reiches aufschließt.

2) Als Messias hat Christus das hohepriesterliche Amt auf vollkommene Weise erfüllt. Wie er es selbst als seine Aufgabe bezeichnet, durch seine eigene Hinopferung für die Sünden der Menschheit genugzuthun und ihr die Huld und Gnade Gottes wieder zu erwerben (Joh. III, 14, VIII, 28, XII, 32; Matth. XXIV, 28; Luc. XXII, 19); so bildet es das große Thema der apostolischen, namentlich der paulinischen Sendschreiben, daß durch die hohepriesterliche Wirksamkeit Christi die Welt mit Gott ausgesöhnt und der Erstern die Gnade des Letztern erworben sey. Christus erscheint als der wahre vollkommene Hohepriester und als der rechte Mittler zwischen Gott und den Menschen; denn er selbst bedarf als der schlechthin Gottgefällige der Versöhnung nicht und stellt als der Gottmensch in seiner Person die Einheit des Göttlichen und Menschlichen dar (Hebr. V, 1 ff., VII, 21 ff., VIII, 3, IX, 10). Als vollkommener Hoherpriester bestimmt er sich selbst auch mit unbedingter Freiheit zum versöhnenden Opfer und erwählt den Tod des Kreuzes (Ephes. V. 2; Hebr. IX. 28; Luc. XII, 50; Matth. XX, 32, XXVI, 39 u. s. w.). Diese opferthätige Wirksamkeit Christi ist eine wahrhaft versöhnende; denn: sie ist eine durchaus freie, durch keinerlei Umstände ihrem Träger abgenöthigte (Joh. X, 18); sie ist eine wahrhaft stellvertretende, indem Christus vermöge seiner Sündelosigkeit und Gottgefälligkeit (siehe: Christologie, K.L. II, 66 ff.) für seine eigene Person weder leidens- noch todespflichtig ist; sie ist auch von Gott als eine stellvertretende angeordnet und entgegengenommen (2. Cor. V, 21 u. s. w.); als Gott genehme stellvertretende Leistung ist die Wirksamkeit Christi in der That ein Werk der Menschheit, da Christus unsrer Natur theilhaftig und unser neuer Stammvater geworden ist und wir so in ihm für unsere Sünden genuggethan, wie wir in Adam gesündiget haben (Gal. III, 13; 1. Petr. II, 24; 1. Joh. II, 2 u. s. w.); seine stellvertretende, genugthuende Leistung ist nicht nur ein versöhnendes Aequivalent für das Verschulden des Geschlechtes (siehe: Genugthuung), sondern begründet als die stellvertretende Leistung einer göttlichen Person (K. L. a. a. O. 63 ff.) vor Gott ein absolutes Verdienst, weßhalb auch durch seine Wirksamkeit nicht allein für unsere Sünde genuggethan, sondern auch ein Anspruch auf das göttliche Wohlgefallen und in Folge davon auf den Reichthum der göttlichen Gnade im heiligen Geiste erworben ist. Durch die hohepriesterliche Thätigkeit Christi ist sonach die Stellung der Menschheit Gott gegenüber in gewissem Sinne günstiger geworden, als sie selbst vor der Sünde gewesen; denn hier war die heiligende Gnade reines Geschenk Gottes, nunmehr aber ist sie reines Geschenk Got-

tes, uns zugewendet vermöge eines für uns erworbenen, bei Gott hinterlegten Verdienstes (Chrys. hom. X. in ep. ad Rom.). Wenn aber dieses, dann haben wir in ihm die Anwardtschaft, nicht allein von der Sünde und allen Folgen und Strafen derselben befreit, sondern auch in den Besitz des gottgeeinigten ewigen Lebens eingeführt zu werden.

3) Als Messias hat Christus das königliche Amt zur Erfüllung gebracht und dadurch objectiv die Befreiung und Erhöhung unseres Geschlechtes vollendet, damit wir durch Zueignung seiner Gnade auch unsrerseits Befreite und Erhöhete würden. In Christus ist der Friede des Menschen mit der irdischen Creatur und die Herrschaft über dieselbe wieder hergestellt, die Versuchungen des Teufels sind überwunden, der freundliche Verkehr mit den reinen Geistern wiedergebracht, der Tod getödtet, das unsterbliche Leben des Leibes gewonnen, die himmlische Herrlichkeit ererbt. Die nämliche Errungenschaft will er auch uns zuwenden; darum hat er in seinen vielen Wundern den Einfluß der Dämonien gebrochen, das physische Uebel von den Leidenden hinweggenommen, den Segen der Natur den Bedürftigen zugewendet, die Entschlafenen zu neuem Leben erweckt (siehe: Leben Jesu). Damit wir aber um so zuverlässiger der in Aussicht gestellten Güter theilhaftig würden, ist Christus als neues Stammhaupt unseres Geschlechtes zugleich auch unser Gesetzgeber geworden, Alles bestimmend, wodurch wir uns den Antheil an seinem Reiche sichern können (Conc. Trid. Sess. VI. can. 21), ist unser fortwährender Mittler, Stellvertreter und Sachwalter beim Vater und das Haupt seiner Kirche geworden, und wird dereinst als Todtenerwecker und Richter das hienieden begonnene, im Verlaufe der Zeit ausgewirkte Werk zum Abschlusse führen.

Dieringer.

Ernennung (landesherrliche) — Nominatio regia — f. Bischof. I. 756.

Ernesti (J. A.), f. Hermeneuten.

Erscheinung Christi, f. Epiphanie.

Ersitzung (Präscriptio), f. Kirchenamt.

Erste Bitte, f. Jus primarum precum.

Erstlinge, f. Primitien.

Erzbischof (archiepiscopus, Metropolitan-Bischof) ist ein Bischof, der mit der Eigenschaft als Bischof seiner Diöcese die eines Vorstehers einer aus mehreren Diöcesen bestehenden kirchlichen Provinz vereinigt. In Beziehung auf die aus der Weihe fließenden Gerechtsame findet zwischen ihm und den gewöhnlichen Bischöfen kein Unterschied statt. Seine Würde gewährt blos gewisse besondere Regierungs- oder Jurisdictionsrechte, um bei der großen Entfernung des römischen Stuhls eine Mittelstufe der Verwaltung zu bilden und eine Aufsicht über die untergebenen Bischöfe zu handhaben. Dieses Verhältniß entwickelte sich ganz naturgemäß und fast von selbst schon aus den Einrichtungen der apostolischen Zeit. Die Apostel hatten sich nämlich aus einleuchtenden Gründen zunächst an die Metropolen der römischen Provinzen gewendet, und der hier eingerichteten Gemeinde die weitere Verbreitung des Christenthums in die Städte der Provinz

überlassen. Der Bischof der Metropolis hatte also theils das Ansehen der Mutterkirche, theils den apostolischen Ursprung seines Lehrstuhls für sich, und wurde dadurch der natürliche Mittelpunkt für die höheren kirchlichen Verhandlungen. Das ihm so zu Theil gewordene besondere Ansehen trat dann allmählich auch in der Benennung hervor, und er wurde seit dem vierten Jahrhundert der Metropolitan, zuweilen auch der Primas oder Exarch genannt. Mit dem Titel Archiepiscopus ging es verschieden. Dieser findet sich ebenfalls vor dem vierten Jahrhundert nicht. Anfangs wurde er besonders häufig beim Bischof von Alexandria gebraucht, und scheint von diesem an die übrigen Exarchen gekommen zu seyn. Seit Justinian wurde er im Orient auch den Bischöfen der größeren Städte beigelegt. Im Occident ging er seit dem neunten Jahrhundert an alle Metropoliten über. — Was die Rechte der Metropoliten betrifft, so waren diese früher sehr bedeutend, und sie griffen, besonders in Verbindung mit den Provinzialconcilien, auf vielfache Weise in den regelmäßigen Gang der kirchlichen Verwaltung ein. S. Provinzialconcilien. Namentlich hatten sie die Prüfung und Ordination der Bischöfe der Provinz, die Ernennung von Visitatoren und Coadjutoren im Fall eines außerordentlichen Bedürfnisses, die Jurisdiction über Amtsvergehen der Bischöfe bis zur Absetzung hin, die Visitation der Provinz und dergleichen. Später sind aber diese Rechte allmählig theils erloschen, theils an den Papst übergegangen. Zu dieser Wendung haben mehrere Ursachen mitgewirkt. Erstens machte die weite Ausdehnung der Kirche und der Kampf gegen rohe Zeiten eine größere Centralisation der Verwaltung nothwendig. Zweitens gingen die Metropoliten selbst in der Ausübung der ihnen zustehenden Rechte, namentlich in der Berufung der Provinzialconcilien, nachlässig zu Werke. Drittens wurde in den Bischöfen durch mancherlei Vorgänge die Ueberzeugung geweckt, daß die unmittelbare Verbindung mit Rom ihnen für ihre Würde und Stellung eine größere Sicherheit gewährte, als der bisherige Metropolitannexus. Doch hat das Concilium von Trient den Metropoliten ausdrücklich noch wichtige Gerechtsame beigelegt; so die Aufsicht über die Residenz der Bischöfe, über die zweckmäßige Anlegung von Seminarien, die Visitation der Provinz, wenn dazu vom Provinzialconcilium ein zureichender Grund erkannt worden. Auch versteht es sich von selbst, daß der Metropolit bei eintretender Nachlässigkeit seiner Suffraganbischöfe zu suppliren hat. Es steht ihnen daher noch immer ein wichtiges Feld der Thätigkeit offen. Uebrigens hängen an der erzbischöflichen Würde auch besondere Ehrenrechte. Dazu gehört das Kreuz, welches ihm bei feierlichen Gelegenheiten innerhalb seiner Provinz vorgetragen wird, besonders aber der Gebrauch des Palliums. S. Pallium. — Eine gelehrte und in einem sehr guten Geiste verfaßte Schrift über diesen Gegenstand ist jetzt: J. Mast, dogmatisch-historische Abhandlung über die rechtliche Stellung der Erzbischöfe in der katholischen Kirche. Freiburg 1847. Walter.

Erzengel, s. Engel.

Erzkanzleramt der geistlichen Kurfürsten, s. Deutschland.

Erzpriester, s. Archipresbyter.

Erzväter (Patriarchen) des A. T. Mit diesem Namen werden vorzugsweise bezeichnet: Abraham, Isaak und Jakob. Die Geschichte der Offenbarung und des Heiles, das schon im Paradiese versprochen worden, tritt mit ihnen in ein neues Stadium der Entwickelung. Bisher waren nämlich die Wirkungen der Verheißung eines Erlösers meistens nur sporadisch und der Kampf mit der Macht der Sünde und des Todes noch ein ungleicher geblieben. Selbst der gesegnete Stamm, die Nachkommenschaft Sems, konnte, wiewohl mit der Versuchung ringend, dieser Macht der Sünde nicht widerstehen, sondern vom Strome des Verderbens fortgerissen, verließ auch er, wahrscheinlich in den Tagen Sarug's oder Reu's, d. i. in den Zeiten des fünften oder sechsten Gliedes der Nachkommenschaft Sems, den wahren Gott und seine Verehrung. Um der Sünde und dem Tode Widerstand leisten zu können, war es nothwendig, daß die Heilsordnung den Charakter der Continuität und Beharrlichkeit annahm und sich als ein Beharrendes mitten in die Ordnung der Natur hineinstellte. Die falsche Natürlichkeit, wie sie sich aus der Sünde entwickelt, mußte erst überwunden und dann eine neue Naturordnung gegründet werden. Mit Abraham wird diesem Gedanken Wirklichkeit verliehen. Zuerst wird derselbe dem Zusammenhange seiner natürlichen Umgebung enthoben, indem ihm befohlen wird, Heimath und Vaterhaus zu verlassen, und dann wird ihm eine neue Heimath zugewiesen, die bestimmt ist, das Land der Verheißung und die Wohnstätte des auserwählten neuen Geschlechts zu werden, das von Abraham abstammen wird. Der göttlichen Forderung, auszuziehen, entspricht von Seiten Abrahams der Gehorsam; der Verheißung einer neuen Heimath und eines neuen Volkes, die beide nicht auf dem natürlichen Wege, sondern als pure Geschenke göttlicher Gnade ihm zu Theil werden sollen, entspricht von seiner Seite der Glaube. Glaube und Gehorsam bilden die beiden Grundtugenden Abrahams, und durch diese allein hat er sich befähigt und konnte er sich befähigen, der Stammvater eines neuen Geschlechts und Träger des im Paradiese verheißenen Segens zu werden.

Die ganze Reihe der außerordentlichen göttlichen Führungen und Offenbarungen, deren Gott ihn gewürdigt, waren zugleich entweder Prüfungen oder Belohnungen dieser beiden Tugenden. Um seinen Gehorsam zu prüfen, wird ihm eine Entsagung und Verläugnung zugemuthet nach der andern; um seinen Glauben zu prüfen und Gehorsam und Glaube zu belohnen, reihet sich eine Verheißung an die andere. Häufig sind die Forderungen der Selbstverläugnung und Verheißung mit einander verbunden. Die gleich bei seiner Berufung ertheilte Verheißung, daß er zu einem großen Volke gemacht, daß er gesegnet und sein Name groß gemacht werden solle (1. Mos. 12, 1—3), wird im weiteren Verlaufe seines Lebens in immer bestimmteren Worten und mit neuen Zusätzen wiederholt, vgl. 1. Mos. 13, 14—17; 15, 5 ꝛc.; 17, 2 ꝛc.; 18, 17 ꝛc.; 22, 17 ꝛc. Bei seiner Berufung lautete die Verheißung: „Durch dich sollen gesegnet werden alle

Geschlechter der Erde" (1. Mos. 12, 3). Später im K. 18, 18 heißt es statt „Geschlechter": „Völker", und K. 22, 18 wird das unbestimmte „dich" näher erklärt durch: „deinen Samen". Daß hier nicht an einen blos leiblichen Segen gedacht werden kann, versteht sich von selbst, und es mußte sich diese Erkenntniß auch den Patriarchen schon aufdringen. Im N. T. wird daher auch diese Weissagung öfter als eine messianische bezeichnet, die in Jesus Christus erfüllt worden sey: vgl. Apstgesch. 3, 25, 26; Röm. 4, 13, 16; Gal. 3, 8 u. 16; an der letzteren Stelle wird auf den bei der Verheißung vorkommenden Singular des Wortes Sera, d. i. Samen, besonderer Nachdruck gelegt und gezeigt, wie unter dieser Nachkommenschaft, durch welche das Heil über die Völker kommen sollte, nicht etwa Abrahams Nachkommenschaft insgesammt, sondern ein bestimmter Nachkomme, Jesus Christus, verstanden werden müsse.

Dieser Segen, der die Welt zu beglücken bestimmt war, sollte aber dem Erzvater als ein pures Gnadengeschenk erscheinen, und deßhalb erhielt er den Sohn der Verheißung erst zu einer Zeit des Lebens, wo menschlicher Weise keine Nachkommenschaft mehr weder von ihm noch von seiner Frau erwartet werden konnte; und als stete, lebendige Erinnerung, daß nur in Folge göttlicher Wirkung und Gnade die Erwartung dieses höhern Segens auf seiner Nachkommenschaft ruhe, wurde die Beschneidung eingesetzt, als Zeichen des Bundes und der Auserwählung (vgl. den Art. Beschneidung). Auch die Verwandlung seines Namens „Abram" (d. i. Starker) in „Abraham" (d. i. Vater einer Völkermenge) steht in Verbindung mit dem ihm ertheilten Berufe, Stammvater eines auserwählten Volkes und insbesondere desjenigen zu seyn, der nach der paradiesischen Verheißung der Schlange den Kopf zertreten würde. In Palästina wohnte Abraham bei Sichem, dann vorzüglich bei Mamre (Hebron) und weiter südlich in Beersaba, baute an den Orten seiner Niederlassung Altäre zur Verherrlichung des Allerhöchsten, besuchte Aegypten und Gerar und starb bei Hebron im 175. Jahre seines Lebens. Sehnsüchtig blickte nach ihm jeder Israelit zurück, oder vielmehr jenseits mit ihm wieder vereinigt zu werden, war der stille oder ausgesprochene Wunsch aller Gläubigen und Frommen, die nach ihm gelebt, daher auch der Ausdruck: „in den Schooß Abrahams (in sinum Abrahae) gelangen" gleichbedeutend ist mit: „in die Gemeinschaft derjenigen gelangen, welche zur Seligkeit bestimmt sind". Sein Name blieb bei Juden und Christen heilig und verehrt bis auf den heutigen Tag. Den Einen ist er leiblicher, den Andern geistlicher Stammvater nach den Worten des Apostels, der ihn als den Vater aller Gläubigen bezeichnet (vgl. Röm. 4, 11 ff.).

Der Geist Abrahams sollte auch der Geist der Familie und der Geist des aus dieser Familie hervorwachsenden Volkes seyn; und so ging denn auch nicht nur sein Erbe, das Erbe jener höhern Verheißung, sondern es gingen auch die subjectiven Bedingungen, des Segens dieser Verheißung theilhaftig zu werden, auf seine unmittelbaren Nachkommen, Isaak und Jakob über. Wie sich Gott den Gott Abrahams genannt, nannte er sich

von an auch den Gott Isaaks und Jakobs, leitet auf wunderbare Weise die Geschicke ihres Lebens, legt ihnen Entsagungen auf, um sie im Gehorsam zu prüfen und zu läutern, aber nicht weniger offenbart er ihnen seine Liebe und Fürsorge, seine Gerechtigkeit und Treue. Isaak (dieser Name, soviel als: „er lacht, man lacht", bezeichnet schon den Anfang seiner Geschichte als Gegenstand des Glaubens, als etwas, was dem ordinären Menschenverstande nicht nur als unbegreiflich, sondern sogar als thöricht und lächerlich erscheint, vgl. 1. Mos. 21, 3 ff.) ist der zum Opfer bestimmte, der in den Tod gegebene Sohn Abrahams und somit von vorneherein charakterisirt als der entsagende, leidende Mensch. Dagegen wird aber auch die Verheißung, welche an Abraham ergangen, auf ihn übertragen (1. Mos. 26, 4) und, wie Abraham, hat er sie im Glauben aufgenommen. Während Abraham aber mehr Repräsentant des freudig wirkenden, ist Isaak Repräsentant des still duldenden Glaubens, denn sein Leben war im Vergleich mit dem seines Vaters ein Leben stiller Zurückgezogenheit, woher es auch zu erklären, daß die Heilsgeschichte von ihm nur wenig zu erzählen weiß, sondern gleich zu seinen Söhnen forteilt. Unter diesen Söhnen ist nicht der Erstgeborne Esau, sondern Jakob zum Erben des göttlichen Segens, zum Träger der paradiesischen Verheißung und der patriarchalischen Religionsgeheimnisse auserwählt. Die menschliche Thätigkeit, durch die er sich in Besitz dieser geistigen Güter setzt, die List seiner Mutter und seine eigene Selbstbeherrschung, war nur das Werkzeug, dessen Gott sich bediente, seinen ewigen Rathschluß zur Ausführung zu bringen (s. d. Art. Esau). Wenn aber hierbei von Seiten Jakobs irgend eine Schuld untergelaufen, so hat er sie gebüßt in den herben Leiden eines langen Exils. Gott aber hat selbst das ihm durch göttliche Gnadenwahl vorherbestimmte Besitzthum bestätigt in jenem geheimnißvollen Kampfe am Jabbok, den er in einer dem Menschen entsprechenden Gestalt freiwillig mit ihm einging und worin er sich von ihm besiegen ließ (1. Mos. 32, 24 ff., daher wird Jakob auch der Name Israel beigelegt, d. i. „er besiegt Gott"). Freilich war diesem die Verheißung Abraham's auch schon früher bei seinem Zuge von Beersabee nach Haran förmlich übertragen worden, eben zu der Zeit, als er im Traume die bekannte Himmelsleiter erblickte (1. Mos. 28, 11 ff.). Die Reihe der Prüfungen war aber auch mit der Erringung jenes himmlischen Segens noch nicht zu Ende. Er wird noch tief hineingeführt in die Bedrängnisse der verschiedensten menschlichen Schicksale; einen langen, harten Dienst muß er bestehen, bis er eine Ehe eingehen kann, und als er sich nun nahe am Ziele glaubt, sieht er sich einem Weibe angetraut, um die er nicht geworben, und er muß sieben neuen Dienstjahren sich unterziehen, um die zu erhalten, die er liebt. Aber zum neuen Herzeleid bringt die geliebte Gattin ihm lange Zeit keine Kinder und nachdem sie endlich fruchtbar geworden, stirbt sie in Schmerzen, als sie ihm den zweiten, den Schmerzenssohn Benjamin geboren. So schließt sich eine Prüfung an die andere; aber den größten Schmerz noch sollte er bei dem anscheinenden Verluste seines Sohnes Joseph empfinden, bis er endlich nach vielem

Ringen an das Ziel eines seligen Todes gelangt. Wenn wir daher in Abraham zu erkennen haben den Mann des freudig wirkenden, in Isaak den Mann des stilldulbenden Glaubens, so erscheint uns Jakob als der Mann des kämpfenden Glaubens. Allen dreien ward die Verheißung gegeben, aber keiner sah die Erfüllung, sondern sie alle drei wandelten im Glauben (vgl. Hebr. 11, 13—16.). Die Einzelheiten ihrer Geschichte müssen in der einfachen und tiefen Darstellung der hl. Schrift selbst gelesen werden und wir würden sie ihr durchaus nicht nacherzählen können, wenn uns auch dazu hier der Raum geboten wäre Und doch üben gerade diese einzelnen Geschichten aus dem Leben der Patriarchen auf das menschlich reine Gemüth einen wunderbaren Reiz aus, so daß wir ihrer, die uns schon mit der Muttermilch mitgetheilt worden sind, auch nach dem hundert- und abermal hundertmaligen Wiederholen dennoch nicht müde werden.

Martin.

Esau, der Sohn des Patriarchen Isaak und der Rebecca, Jakobs Zwillingsbruder, doch etwas früher als dieser geboren und daher vor ihm im Besitze des Rechtes der Erstgeburt. Seinen Namen führte er, weil er „röthlich und rauh wie ein Pelz" zur Welt kam, indem das Wort Esau nach dem Arabischen „haarig, behaart" bedeutet (Mos. 25, 24. 25.). Sein anderer Name Edom (hebr. Admoni) d. i. röthlich, war ihm beigelegt, weil er für das rothe Linsengericht einst an Jakob sein Erstgeburtsrecht verhandelte (1. Mos. 25, 30.). In dieser einzigen Handlung schon spiegelt sich treu seine innere Natur und Gesinnung ab. Sie charakterisirt ihn als einen Menschen, der vom wilden Treiben beherrscht, gegen Alles gleichgültig ist, was nicht mit Händen betastet oder im augenblicklichen Genuß verzehrt werden kann. Das Recht der Erstgeburt war nämlich mehr ein Gut der Zukunft als der Gegenwart; der Erstgeborne war das künftige Oberhaupt der Familie und als solches zugleich vorzugsweise der Erbe und Verwalter der göttlichen Güter, der Träger der göttlichen Offenbarungen und jenes geheimnißvollen Segens, den Gott dem Abraham und seiner Nachkommenschaft verheißen hatte. Weil er ein solches bedeutungsvolles Gut leichtfertig von sich gewiesen hatte, wird er auch Hebr. 12, 16. ein profaner und gottloser Mensch (βέβηλος) genannt. Auch des letzten väterlichen Segens, der das Erstgeburtsrecht besiegelte, ging er verlustig (1. Mos. 27.), scheinbar freilich in Folge menschlicher List und Berechnung, in der That aber gemäß göttlicher Fügung und Anordnung, wodurch Jakob von Esau war auserwählt worden (1. Mos. 25, 23.). Jene ausgedachte List der Rebecca, auf die Jakob einging, mag man sie auch vom sittlichen Standpunkte aus nicht für zulässig anerkennen, ward von Gott als Mittel benutzt, seinen ewigen Rathschluß zu vollführen. Vom Apostel (Röm. 9, 10 ff.), werden daher auch beide Brüder als Repräsentanten des Gegensatzes zwischen Natur und Gnade aufgestellt; dem Esau gehörte das Erstgeburtsrecht von Natur aus, aber dem Jakob gehörte es nach göttlicher Gnade und Vorherbestimmung. Uebrigens war Esaus Ausschließung eine wohl verdiente. Wie er das Erstgeburtsrecht mißachtet, so mißachtet er

auch später die väterliche Religion und verheirathet sich zur Betrübniß seiner Eltern mit kanaanitischen heidnischen Weibern (1. Mos. 26, 34. 35. 27, 46. 36, 2 ff.). Seinen festen Wohnsitz nahm er im Gebirge Seir und ward Stammvater der Edomiter, der Erbfeinde des jüdischen Volkes. Einigemal kommt der Name Esau in der Bibel geradezu als Name des Edomitischen Volkes selbst vor (Obad. 6.; Jerem. 49, 8. 10.). Um so mehr ist begreiflich, warum die späteren Juden ihm allerlei ungereimte Gehässigkeiten angeheftet. Das einemal ist es Kains Seele, die in ihm gewohnt, das anderemal war Esau der Teufel selbst (Eisenmengers entdecktes Judenthum I. S. 655 ff. II. S. 260.). Unverzeihlicher aber ist, daß sie mitunter auch Jesum Christum mit dem gehässigen Namen „Esau" benennen und in kabbalistischer Weise beide Namen für identisch erklären.

Martin.

Eschatologie, die Lehre von den letzten Dingen. Unter diesem Titel werden in der systematischen Darstellung der Glaubenslehre alle Punkte zusammengefaßt, welche sich auf die Vollendung des Menschen im Verlaufe und am Abschluß der Zeiten beziehen. Da jeder dieser Punkte theils um seiner eigenen Wichtigkeit willen, theils wegen seinem Zusammenhang mit andern Materien in diesem Werke eine aparte Behandlung erfährt, so haben wir dieselben für jetzt blos in ihrer Zusammengehörigkeit anzudeuten.

Im Verlaufe der Zeit kommen weitaus die meisten Menschen zu ihrer Vollendung, indem die Anzahl derer, die am jüngsten Tage noch leben werden, im Verhältniß zu denen, die im Verlaufe der Jahrtausende gelebt haben, als eine relativ kleine anzusetzen ist. Der Moment nun, in welchem es für den Einzelmenschen subjectiv zur Vollendung für die Ewigkeit kommt, ist gegeben in der temporären Trennung der Seele vom Leib durch den physischen Tod. Nach dem Tode des Leibes ergeht über die Seele das specielle Gericht, von dessen Entscheidung es abhängt, ob sie der Seligkeit des Himmels, oder der Verdammniß der Hölle, oder aber der zeitlichen Straferstehung im Fegfeuer theilhaftig werde. Zwischen den Gläubigen auf Erden und den Seligen im Himmel, so wie den Leidenden im Fegfeuer wird durch den physischen Tod der Lebenszusammenhang nicht abgebrochen, da dieser nicht durch die Leiblichkeit, sondern durch die geistige Abstammung von Christus vermittelt ist, der da ist das Haupt der streitenden, leidenden und triumphirenden Kirche. Demgemäß verehren wir die Heiligen und rufen sie um ihre Fürbitte und ihren Beistand an, für die Seelen im Fegfeuer aber verrichten wir Gebete, gute Werke und Opfer.

Wenn das Evangelium auf Erden seine Mission wird vollzogen haben, erfolgt, ohne Dazwischenkunft eines tausendjährigen Reiches, das Ende der Zeit und die Wiederbringung der Dinge. Es geschieht die Auferstehung des Fleisches angemessen der Verschiedenheit des Verdienstes und Mißverdienstes, die Gestalt dieser Welt vergeht, Christus erscheint mit seinen Engeln zum allgemeinen Gericht, vor

dessen Eintritt die Lebendigen durch einen augenblicklichen Tod hindurch die Unsterblichkeit empfangen haben, die Umwandlung der Schöpfung ist vollzogen, die Entscheidung lautet für die Einen auf die Fülle der ewigen Seligkeit im Himmel, für die Andern auf die ewige Vollstrafe in der Hölle. Die Zeit hat aufgehört, die Ewigkeit ist da, Gott ist Alles in Allem. rg.

Eselsfest, das, ward wie das Narrenfest im Mittelalter mißbräuchlich in den Kirchen gefeiert. Es fand seit dem 9. Jahrhundert besonders in Frankreich zur Zeit von Weihnachten Statt. Es scheint, daß ursprünglich das Fest nicht frivoler und possenhafter Art war, es sollte zur Erinnerung an den Einzug Christi auf einem Esel zu Jerusalem dienen (vergl. Du Cange Gloss. s. v. Fest. Asinor.) Allein es artete bald ganz und gar aus, so daß Concilien und Bischöfe dagegen eiferten und auf Abstellung der Entweihung der Kirchen durch derartige Possenspiele drangen. Dennoch erhielt sich das zur Volksbelustigung dienende Fest bis ins 15. Jahrhundert. Zur Zeit des Constanzer Conciliums schrieb der berühmte Nicolaus von Clemangis dagegen und das Baseler Concilium untersagte es wie andere derartige anstößige Feste in den Kirchen auf das Strengste. =

Eskyl (Erzbischof von Lund), s. Dänemark.

Esra (Buch), ein canonisches Buch des alten Testaments, schließt sich seinem Inhalte nach an die Bücher der Chronik an, indem es in seinem ersten Theile (Cap. 1—6) den Faden der Geschichte gerade da aufnimmt, wo ihn die Chronik abgebrochen hat. Dieser erste Theil erzählt nämlich die Geschichte der Rückkehr aus dem babylonischen Exile und des begonnenen Tempelbaues unter Cyrus bis zum sechsten Jahre des Darius Hystaspis. Der zweite Theil (Cap. 7—10) erzählt die Rückkehr einer zweiten Colonie unter Esra und des letzteren Bemühungen um Abstellung eingedrungener Mißbräuche, insbesondere der Ehen von Ausländerinnen. Die Juden schreiben dieses Buch dem berühmten Esra selbst zu, von dem es auch den Namen führt. Was den zweiten Theil betrifft, so kann dieser allen inneren Gründen nach nur von demselben Esra herrühren, der die zweite Emigrantencolonie, welche unter Artaxerxes (Longimanus) aus dem persischen Reiche nach Palästina abging, angeführt hat; denn die von ihm auf dieser Reise getroffenen Anstalten werden vom Verfasser nicht in der dritten, sondern in der ersten Person erzählt (vergl. Esra 8, 21, 24, 25, 26; 10, 3 u. a. St.) Mitunter beginnt die Erzählung in der ersten Person und setzt sich dann in der dritten fort, wobei der Name des Esra ausdrücklich genannt wird — ein deutliches Kennzeichen, daß Esra auch derjenige war, der vorher in der ersten Person geredet hatte, vergl. Esra 9, 1, 6, 7; 10, 1 ff.

In Beziehung auf den ersten Theil hat man zwar gegen die Autorschaft Esra's allerlei Bedenken erhoben, bei näherer Prüfung zerfallen diese jedoch in sich selbst. Daß insbesondere hier zwei Urkunden (Cap. 2. vergl. Neh. 7, 5 ff. u. 4, 8—6, 18.) sich unterscheiden lassen, von denen die letztere in chaldäischer Sprache abgefaßt, spricht nicht gegen die Autor-

schaft Esra's, da der erste Theil Begebenheiten behandelt, die in die Zeit vor Esra fallen und für welche dieser andere Urkunden benutzt haben muß. Wenn es ferner hier und da scheint, daß der Verfasser die in diesem Theile gemeldeten Ereignisse miterlebt und mit durchlitten hat, oder wenn in den ersten Capiteln communicative erzählt wird („wir antworten" Esra 5, 4), so schließen sich auch wohl anderwärts Geschichtsschreiber beim Erzählen von Begebenheiten, die ihre Nation betreffen, mit ein, auch wenn sie keine wirklichen Zeugen solcher Begebenheiten waren. Es kann also aus jenem Umstande keineswegs gefolgert werden, daß der Verfasser persönlicher Zeuge der in diesem Theile berichteten Begebenheiten und somit ein anderer als Esra gewesen sey.

Für die Glaubwürdigkeit des Buches sprechen die entschiedendsten innern Gründe (vergl. die Einleitungsschriften von Eichhorn und Scholz zum Buche Esra). Früher war mit dem Buche Esra nach dem Zeugniß des Origenes, Hieronymus und des Talmud das Buch Nehemias zu einem Ganzen vereinigt; unser Esra hieß das erste und unser Nehemias das zweite Buch Esra. Daher kam es denn, daß diese beiden Bücher bis auf die neueren Zeiten herab auch in den hebräischen Handschriften durch keinen Zwischenraum getrennt wurden, selbst in den ältesten Bibelabdrücken liefen beide in Einem fort, bis Daniel Bomberg nach Maßgabe der Vulgata beide von einander trennte. Martin.

Essäer oder **Essener**, wie sie ebenfalls genannt werden, bildeten eine der drei jüdischen Sekten (Pharisäer, Sadducäer und Essäer), deren Entstehung nach einer Aeußerung bei dem jüdischen Geschichtsschreiber Flavius Josephus (Antiq. XIII, 5. § 9.) in die Mitte des zweiten Jahrhunderts v. Ch. fällt. Von den beiden andern jüdischen Sekten unterschieden sie sich durch eine streng abgeschlossene Lebensweise und ordensmäßige Einrichtung. Die Hauptquellen über sie sind die beiden jüdischen Schriftsteller Philo und der eben genannte Flavius Josephus in mehreren Stellen ihrer Werke (Philo hauptsächlich in der Schrift: quod omnis probus sit liber, edit. Mang. II. p. 457 sq. und in einem bei Eusebius aufbewahrten Fragmente aus seiner Apologie für die Juden, vergl. Euseb. Praep. evangel. VIII. 11. p. 379 sq. u. Mang. II. p. 632.; und Josephus hauptsächlich de bello Jud. II, 8, 2—13. Antiq. XVIII, 1, 2—5.); außer diesen beiden Gewährsmännern sind noch zu erwähnen Plinius in seiner hist natur. V, 15. und Porphyrius in seinem vierten Buche de abstinentia §. 11. Dem Hauptbericht des Philo zufolge wohnten sie mit Vermeidung der Städte in Dörfern (was jedoch auf die strengeren Essener allein beschränkt werden muß, denn andern Stellen zufolge bewohnten sie auch Städte), einige davon bebauten das Land, andere betrieben friedliche Künste, um so sich und ihren Nächsten nützlich zu seyn. Dabei sammeln sie, fährt er fort, weder Silber noch Gold, kaufen auch keine weiten Ländereien, um sich große Einkünfte zu verschaffen, sondern sie bemühen sich blos um die nothwendigsten Bedürfnisse des Lebens . . . . Künstler zur Fertigung von Pfeilen, Wurfspießen, Schwertern, Helmen, Brustharnischen und Schilden

wirst du nicht bei ihnen finden, auch keinen Waffenschmied, keinen, der sich mit dem Baue von Kriegsmaschienen abgäbe oder überhaupt sich mit etwas beschäftigte, was zum Kriege gehörte .... Handel, Gastwirthschaft, Seewesen ist ihnen nicht einmal im Traume vorgekommen .... Auch keine Sclaven gibt es bei ihnen, alle sind frei und arbeiten für einander. Die Herrschaft verwerfen sie nicht nur, weil sie die Gleichheit Aller ungerechter Weise verletzt, sondern auch, weil sie, was sie für gottlos halten, eine Einrichtung der Natur aufhebt, die Alle, wie eine Mutter, als wahre und leibliche Brüder erzeugt und ernährt." — Rühmend wird besonders ihre Frömmigkeit erwähnt: „Den siebten Tag halten sie für heilig, enthalten sich, so oft er wiederkehrt, der Geschäfte, gehen in ihre heiligen Stätten, die sie Synagogen nennen, setzen sich dort nach dem Alter in Reihen nieder, die Jüngern unter die Aeltern und hören mit geziemendem Anstande zu. Darauf nimmt einer von ihnen die heiligen Bücher und liest vor, ein Anderer aber, der Einsichtsvollste, tritt herzu und erklärt, was etwa unverständlich seyn sollte; denn der größte Theil ihrer Philosophie ist bei ihrer Anhänglichkeit an das hergebrachte in Symbole eingekleidet." — Mehrere Beweise von ihrer Frömmigkeit führt noch Josephus an. „Bevor die Sonne sich erhebt, sagt er, reden sie von nichts, was das gewöhnliche Leben berührt; vielmehr richten sie einige von den Vätern ererbte Gebete an sie, gleichsam als flehten sie dieselben an, daß sie sich erheben möge. Hierauf werden sie von ihren Vorstehern zu den künstlichen Beschäftigungen entlassen, die ein Jeder von ihnen versteht und hier arbeiten sie denn hinter einander fort bis zur fünften Stunde, dann kommen sie wieder an Einem Orte zusammen, umgürten sich mit reinen leinenen Gewändern und waschen sich den Leib mit kaltem Wasser. Nach dieser hl. Reinigung versammeln sie sich wieder in einem besondern Gebäude, zu welchem einem Andersdenkenden der Zutritt nicht gestattet ist, sie selbst aber gehen gereinigt wie zu einem Heiligthume, in dieses Speisegemach. Wenn sie sich nun ruhig niedergesetzt haben, so theilt ihnen der, welcher das Backwerk über sich hat, nach der Reihe die Brode zu und der Koch setzt Jedem eine Schüssel mit einem und demselben Gerichte vor. Vor der Mahlzeit betet erst noch der Priester und Niemand darf vor diesem Gebete etwas kosten. Nach der Mahlzeit wird wieder ein Gebet verrichtet und so verehren sie am Anfange und am Ende Gott als den Geber der Speise. Nachher legen sie die heiligen Kleider wieder ab und arbeiten bis zur Abenddämmerung, dann setzen sie sich wieder auf gleiche Weise mit den Fremden, die etwa gekommen seyn sollten, zum Abendessen". Als Aeußerungen der Gottesliebe wurden nach Philo von ihnen betrachtet, eine durch das ganze Leben fortgesetzte Heiligkeit, die Vermeidung der Eidschwüre und der Lügen und der Glaube an das göttliche Wesen als den Urgrund alles Guten; als Aeußerungen der Tugendliebe aber, die Gleichgültigkeit gegen Reichthum, Ehre und Vergnügen, die Enthaltsamkeit und Standhaftigkeit, ferner die Genügsamkeit, Zufriedenheit, Bescheidenheit, die Achtung vor den Gesetzen und der festgestellten Ordnung; als Aeußerungen der Menschenliebe endlich:

das Wohlwollen, die Billigkeit und die Gütergemeinschaft. Letztere war auch wirklich von ihnen zur Ausführung gebracht. Was Josephus außerdem noch Bemerkenswerthes über diese Secte beibringt, läuft auf folgende Punkte hinaus: 1) Sie mieden die sinnlichen Freuden als etwas Schlechtes, verachteten (die Strengern nämlich) die Ehe, aber nahmen fremde Kinder bei sich auf und prägten ihnen ihre Gewohnheiten ein, doch hoben sie die Ehe nicht ganz auf, „nur scheuten sie sich vor den Ausschweifungen der Frauen, überzeugt, daß keine die Treue gegen einen Mann bewahre." 2) Die wirkliche Aufnahme in den Orden erfolgte erst nach einer einjährigen strengen Prüfung und unter feierlichen Ceremonien. 3) Diejenigen Mitglieder, die sich eines groben Vergehens schuldig gemacht, wurden ohne Erbarmen aus dem Orden ausgestoßen, und fielen dann einem bedauerlichen Schicksale anheim. 4) Nach der Zeit, in der sie die Enthaltsamkeit geübt, waren sie in vier Grade geschieden. 5) Außerdem gab es noch einen zweiten Orden der Essener, welcher zwar in der sonstigen Lebensweise, den Gebräuchen und Gesetzen mit dem Ersteren übereinstimmte, sich aber von ihm unterschied in der Ansicht von der Ehe. Die Anhänger dieses zweiten Ordens behaupteten nämlich, wie Josephus sich ausdrückt, daß diejenigen, welche sich nicht verehelichen, sich um den größten Theil ihres Lebens, nämlich, des Lebens in der Nachkommenschaft brächten, und daß wenn Alle so dächten, das menschliche Geschlecht in kürzester Frist untergehen würde. 6) Endlich häuften sie bis zur Uebertreibung äußerliches Ceremonienwesen und hielten, wie die Pharisäer, sehr auf selbstgewählte Menschensatzungen. Dahin gehört auch, daß sie das Oel für befleckend achteten; war einer zufällig oder wider Willen gesalbt worden, so wusch er sich sorgfältig seinen Leib ab, weil es als etwas Rühmliches galt, ungesalbt zu seyn. —

Ueberblickt man diese Grundsätze und Eigenheiten der Essäer, so wird man sich beinahe nichts Abgeschmackteres denken können, als die vor Zeiten von Einigen gewagte Behauptung, daß Johannes der Täufer oder gar Christus selbst ein Zögling dieser Secte gewesen und ihr seine Bildung verdanke. Mehr zweifelhaft könnte man darüber seyn, in welchem Verhältnisse die Essener zu den **Therapeuten** in Aegypten gestanden haben. Waren sie, wie oft behauptet worden, dieselbe Secte oder wenn sie sich von ihnen unterschieden, worin bestand der Unterschied?

Philo's Darstellung läßt keinen Zweifel zurück, daß die beiden Secten allerdings von einander unterschieden waren, denn nachdem er in seiner Schrift über die Essener das Bemerkenswertheste mitgetheilt hat, geht er in seinem Buche de vita contemplativa auf die Therapeuten mit folgenden Worten über: „Von den Essäern habe ich bisher gesprochen, welche sich einem practischen Leben gewidmet haben und es unter Arbeit hinbringen, ausgezeichnet in allen Stücken oder doch, um gemäßigter zu sprechen, in den meisten. Jetzt will ich nun aber, der natürlichen Ordnung folgend, von denjenigen das Nöthige berichten, die sich einem beschaulichen Leben widmen, — — — ob ich gleich weiß, daß selbst der kräftigste Redner bei

der Darlegung ihrer wirklichen Vortrefflichkeit ermatten muß". An dieser Stelle ist auch der Unterschied genau angegeben, der beide Secten von einander trennte. Die einen wie die andern waren Producte der jüdischen alexandrinischen Religionsphilosophie; während aber die Therapeuten sich ausschließlich dem contemplativen Leben widmeten und Alles vermieden, was sie mit dem Sinnlichen in Berührung setzte, wandten sich die Essener, ungeachtet ihrer ganz übereinstimmenden Gesinnungen, doch mehr einem thätigen Leben zu, wofür auch das vorhin Angeführte als Beleg gelten kann. Mit Unrecht halten einige Gelehrte (Salmasius, Bellermann, Gfrörer) die Ossener oder Ossäer, von denen Epiphanius redet (S. 39—44 der Petavischen Ausgabe) für dieselbe Secte mit unsern Essenern. Während wir nämlich die Ossäer nach dem eigenen Zeugnisse des Epiphanius hauptsächlich östlich vom Jordan, namentlich in den Provinzen Nabatäa und Peräa zu suchen haben, wohnten die Essener nach den bestimmtesten Nachrichten westlich vom todten Meere. Ferner verstattete der mit den Ossäern eng verbundene Elxai seinen Anhängern das Schwören bei verschiedenen Gegenständen, insbesondere bei dem Oele, welches sie für heilig hielten, er war ein Gegner des jungfräulichen Standes, haßte die Enthaltsamkeit, untersagte das Gebet gen Osten, verwarf das Feuer als ein unreines Element und flößte den Seinen religiöse Schwäche und Hinterlist ein, so daß sie zur Zeit der Gefahr sündlos mit dem Munde und mit der äußern That verläugnen durften, was sie innerlich für heilig hielten. Zu allen diesen Punkten bilden die vorher namhaft gemachten Grundsätze und Eigenheiten der Essäer fast eben so viele Gegensätze. Die Zahl der Essäer geben Josephus und Philo gleichmäßig über 4000 an. Ihren Namen leitet Philo ab von ὁσιότης (Gerechtigkeit), andere erklären ihn auf andere Weise (Bellemann führt vierzehn verschiedene Erklärungsweisen an); offenbar kommt derselbe her von dem chaldäischen Worte: Asa (er heilte), welches Wort öfters auch im geistlichen Sinne — von Heilung sittlicher Gebrechen — vorkommt. Essäer würden dann geistige Aerzte seyn, d. h. solche, die es sich zur Aufgabe machten, die Seele zu läutern von sündhaften und sinnlichen Neigungen und sie zu ihrer ursprünglichen Beschaffenheit zurückzuführen. An den Namen Essäer würde sich dann seiner Bedeutung nach ganz eng anschließen der Name: Therapeuten. Unter den neuern Gelehrten, die über diese Secte gehandelt, verdienen vorzüglich genannt zu werden: Bellermann (in seinen geschichtlichen Nachrichten über Essäer und Therapeuten. Berlin 1821), Gfrörer (in seiner kritischen Geschichte des Urchristenthums. Stuttgart 1831. 1 Bd. 2 Abth.) und Dähne (in der allgemeinen Encyklopädie von Ersch und Gruber unter dem Artikel „Essäer"). Martin.

Esther (das Buch), ein canonisches Buch des A. T., führt seinen Namen von der schönen, frommen und klugen jüdischen Jungfrau Esther, die zur Würde der Gemahlin des persischen Königs Ahasverus erhoben, ihr Volk vom Untergange errettete. Der Inhalt dieses Buches ist kurz folgender: Haman, erster Minister des persischen Königs, begehrte und

nahm vom ganzen Hofe die Bezeugung tiefster Unterwürfigkeit, die Ehre der Kniebeugung an; nur der Jude Mardochai, der Oheim und Pflegevater der Esther, wollte einem Menschen nicht die Ehre erweisen, die Gott allein gebührt und verweigerte den Fußfall. Um sich dafür zu rächen, beschließt Jener des ganzen jüdischen Volkes Untergang, indem er vom Könige ein Edict zu erwirken wußte, wonach alle Juden im ganzen persischen Reiche an einem bestimmten Tage ermordet werden sollten. Schon verkündigten abgesandte Eilboten in allen Provinzen des Reiches, daß am dreizehnten des Adar, d. i. des zwölften Monats, jener grausame Mordbefehl ausgeführt werden solle und in Susa selbst stand derselbe schon öffentlich angeschlagen. Aber zur rechten Zeit noch wurde der böse Anschlag vereitelt. Eben die genannte Jüdin Esther, welche, nachdem Ahasverus seine Gemahlin Vasthi wegen ihrer Weigerung, sich seinen trunkenen Gästen zu zeigen, verstoßen hatte, als die schönste Jungfrau des ganzen Reiches zur königlichen Gemahlin erhoben worden war, benutzte klug ihren Einfluß beim Könige und erflehte seine Gnade für Mardochai, wie für ihr ganzes Volk. Diese ward nicht nur gewährt, sondern Mardochai ward auch zur Belohnung einer früher dem Könige entdeckten Verschwörung zum ersten königlichen Minister ernannt, Haman dagegen an demselben Kreuze aufgegehängt, das er für Mardochai hatte aufrichten lassen. Mardochai erwirkt sodann ein neues Edict zur Rettung der Juden, wodurch diesen die Vollmacht verliehen ward, an demselben Tage, an dem sie vertilgt werden sollten, jeden zu ermorden, der sich an ihnen vergreifen werde. Zum Andenken an diese glückliche Abwendung des den Juden bereiteten Verderbens wurde ein jährliches Fest unter dem Namen Purim (Loose) angeordnet. Die erste Frage, die dem Ausleger des Buches sich aufdrängt, betrifft die Bestimmung des Zeitalters, in welches diese Begebenheit falle und des persischen Königs, der unter dem Namen Ahasverus zu verstehen sey. Wie verschieden auch die Vermuthungen seyen, die hierüber aufgestellt worden sind, so kann doch nach allen im Buche selbst enthaltenen Merkmalen der Ahasverus des Buches Esther kein anderer König seyn, als der bekannte persische König Xerres (siehe die Nachweisungen in den Einleitungsschriften von Eichhorn, Jahn und Scholz). Nehmen wir aber dieses an, so verschwindet der größte Theil der Schwierigkeiten, die man der historischen Wahrheit der von unserm Buche erzählten Begebenheit entgegengesetzt hat. Ein Charakter wie Xerres war allerdings fähig, die Rolle eines Ahasverus zu spielen und läßt hinlänglich die einzelnen Abnormitäten in der Regierungsweise dieses Königs erklären, die das Buch Esther voraussetzt. Positiv verbürgt wird die historische Wahrheit der Erzählung durch die Existenz des Purimfestes, welches schon zur Zeit der Maccabäer (2. Macc. 15, 36) allgemein begangen wurde. — Der Verfasser des Buches ist nicht bekannt, indem weder er selbst noch die Ueberlieferung seinen Namen angiebt. Die Meinung, daß Esras das Buch abgefaßt, gründet sich auf die bloße Vermuthung, daß er es abgefaßt haben könne; die große Synagoge, der man die Abfassung zugeschrieben, ist eine bloße Rabbinische

Erfindung und die Annahme endlich, daß Mardochai selbst das Buch geschrieben, ist aus einer Mißdeutung von Esth. 9, 20 entstanden; indem es hier nicht heißt, daß Mardochai unser Buch, sondern nur, daß er den Brief vom Feste Purim geschrieben. Auch die Zeit der Abfassung läßt sich mit Sicherheit nicht bestimmen; gar lange nach der Begebenheit kann es nicht geschrieben seyn: gegen die spätere Abfassung spricht das hohe Alter des jüdischen Canons, vor dessen Abschluß das Buch schon verfaßt seyn mußte, weil es noch in den ersten Canon aufgenommen wurde; dagegen sprechen ferner die frühe Existenz des Purimfestes, an dem das Buch in den Synagogen von jeher vorgelesen worden ist; die Genauigkeit in Angabe von Namen und Zahlen, die sich in der Ueberlieferung wohl kaum so lange hätten erhalten können und endlich die allgemeine jüdische und christliche Ueberlieferung, die das Buch in die Zeiten des Mardochai hinaufrückt. Der Zweck desselben scheint zunächst ein liturgischer gewesen zu seyn, indem es bestimmt war am Feste Purim, welches das Andenken an die wunderbare Errettung des jüdischen Volkes lebendig erhielt, in den gottesdienstlichen Versammlungen vorgelesen zu werden. Schon frühe wurde dem Buche, wie dem Purimfeste, eine mystische Deutung gegeben, indem man in der Geschichte Esther's und Mardochai's die Bürgschaft für die einstmalige große Emancipation des jüdischen Volkes erkannte. Auf diese mystische Deutung gründet sich der Ausspruch alter Rabbinen, daß in der messianischen Zeit alle Feste und alle Bücher aufhören würden, die seit Moses eingesetzt und abgefaßt worden, nur das Purimfest und das Buch Esther würden nie ein Ende nehmen (Megillah f. 2. a., f. 5. a., f. 17. a.). Auch die Kirchenväter (Hieronym. ep. 53 ad Paulinum Opp. I. p. 279) fassen die Esther als Sinnbild der Kirche, Haman als Bild der Ungerechtigkeit auf und finden den geistlichen Inhalt des Buches erst durch Christus zur vollkommenen Erfüllung gebracht. Der erste Theil des Buches (I—X, 3) ist in hebräischer Sprache auf uns gekommen. Außer diesem enthält die alexandrinische Uebersetzung mehrere Zusätze, die der heil. Hieronymus an's Ende des Buches, Luther unter die Apokrypha gestellt hat: 1) Traum des Mardochai; 2) Edict Haman's, wovon 3, 12 die Rede ist; 3) Gebet Mardochai's und Esther's; 4) nähere Umstände der Audienz der Esther bei Ahasverus; 5) Edict des Mardochai, vgl. 8, 9; 6) Auslegung eines Traumes von Mardochai; 7) Nachricht vom Purimfeste. Auch das canonische Ansehen dieser Stücke kann mit Grund nicht angezweifelt werden, indem sie von jeher sowohl von den Hellenisten als von den Christen für echte Bestandtheile der heil. Schrift angesehen worden sind. Martin.

Ethik, s. Moral.

Ethnophronisten waren asiatische Häretiker im 7. Jahrhunderte, welche den christlichen Glauben mit dem heidnischen Aberglauben zu vereinigen suchten. Vgl. Johannes Damascen. haer. n. 94.

Eucharistie, s. Abendmahl.

Euchelaion (das Oel des Gebets, von den griechischen Wörtern εὐχή, Gebet, und ἔλαιον, Oel) ist in der griechischen Kirche der gewöhnliche

Ausdruck für das Sacrament der letzten Oelung (vgl. d. Art.). Bei den ältern Griechen kommt das Wort nicht vor; die neuern haben es gebildet, um nicht den Ausdruck letzte Oelung (*ἐσχάτη χρίσις*) gebrauchen zu müssen. Das Sacrament wird bei Kranken, die Buße thun wollen, gespendet, indem der Geistliche unter Gebeten und mit geweihtem Oele in Kreuzesfigur die Glieder des Kranken befeuchtet. (Metrophanes Critop. Confess. fidei c. 13: *Εὐχέλαιόν ἐστι τελετὴ μυστικὴ δι' ἐλαίου καὶ προσευχῶν ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας ἱερουργημένη ὑπὲρ πιστῶν νοσούντων*). Das für das ganze Jahr nöthige Oel wird am Mittwoch vor Ostern geweiht. =

Eucherius, einer der vorzüglicheren lateinischen Kirchenschriftsteller der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts, stammte aus einer angesehenen Familie zu Lyon und widmete sich nach Beendigung seiner Studien und nachdem er sich durch Fleiß und Talent bedeutende Kenntnisse erworben hatte, dem Staatsdienste. Er bekleidete die Stelle eines Senators und war bereits längere Zeit mit Galla, einer Dame von vornehmer Abkunft, verheirathet, als er den Entschluß faßte, sich von allen weltlichen Angelegenheiten zurückzuziehen und als Einsiedler zu leben. Er wählte mit seinem Weibe eine der Lerinischen Inseln (Sainte Marguerite) zu seinem Aufenthalte und schickte seine beiden Söhne, Salonius und Veranius, in das Kloster auf Lerinus (Saint Honorat), wo sie von dem Abte desselben, dem heil. Honoratus, in den Wissenschaften unterrichtet und zum geistlichen Stande erzogen wurden. Seine Frömmigkeit galt bald in ganz Gallien als Muster und erwarb ihm so großen Ruf, daß er im J. 434 zum Bischof von Lyon erwählt wurde. Er bekleidete diese Würde zur allgemeinen Zufriedenheit und starb im J. 449. Als Schriftsteller übertraf er die meisten seiner Zeitgenossen durch eine angenehme Darstellungsweise und durch eine im fünften Jahrhundert seltene Reinheit des Styls. Wir besitzen von ihm noch folgende echte Werke: De laude eremi, eine schöne um das J. 428 geschriebene Lobrede auf die Einsamkeit, (herausgegeben von Herib. Rosweyd, Antverp. 1621. 12. und auch gewöhnlich der folgenden Schrift beigedruckt), Epistola paraenetica ad Valerianum de contemptu mundi et saecularis philosophiae (herausg. von Beatus Rhenanus, Basil. 1516. 4. und Des. Erasmus, Basil. 1520. 4.), um das J. 432 verfaßt, worin er den ihm nahe verwandten und in Reichthum und Ueppigkeit lebenden Valerian zu bewegen sucht, der Welt zu entsagen; Liber formularum spiritualis intelligentiae, auch unter dem Titel: De forma spiritualis intellectus vorkommend, eine in weniger reiner Sprache geschriebene Erklärung biblischer Wörter und Redensarten für seinen Sohn Veranius; Instructionum libri II, an seinen Sohn Salonius, ähnlichen Inhalts und gleichen Werthes; Exhortatio ad Monachos und mehrere Homilien, die jedoch, wenn sie überhaupt von ihm sind, kein besonderes Rednertalent beurkunden. Fälschlich werden ihm zugeschrieben: Historia Passionis S. Mauritii et sociorum Martyrum Legionis Felicis Thebaeae Agaunensium (herausgegeben von Surius unter dem 22. September, von Th. Ruinart, Acta primorum Martyrum, Amstel. 1713. F. p. 271—278 und am besten

in den Act. SS. Antverp. Septembris Tom. VI. p. 342 sqq.), ein Auszug aus den Schriften des J. Cassianus, Epistola ad Faustinum, Epistola ad Philonem, beide unbedeutenden Inhalts, Regula duplex ad Monachos, Commentariorum in Genesin libb. III und Commentarorium in libros Regum libb. IV. Die Werke des Eucherius (echte und unechte) sind zusammen herausgegeben von Joh. Al. Brassicanus, Basil. 1531. F. Romae 1564. F., in V. Barrals Chronologia Abb. et SS. Lerin. Lugd. 1613. 4., von Andr. Schott in der Bibliotheca Patrum Colon. Tom. V. P. I und in der Bibliotheca Patrum maxima Lugd. Tom. VI. p. 822 ff. Tom. XXVII. p. 180 ff. Die beiden Söhne des Eucherius gelangten zu hohen kirchlichen Würden; Veranius wurde sein Nachfolger und Salonius Bischof von Genf. —b.

Eucheten oder Euchiten, s. Messalianer.

Euchologion (Buch der Gebete) heißt bei den Griechen das Ritual- oder Pontificalbuch, das die Gebete und Segensformeln enthält, die bei der Spendung der Sacramente und bei liturgischen Handlungen gesprochen werden. Es entspricht dem benedictionale oder liber benedictionalis der lateinischen Kirche. Aber es enthält auch die Abendmahls-Liturgie, und zwar nach der doppelten Recension des h. Basilius und Chrysostomus. In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts lies Papst Urban VIII. dieses liturgische Buch durch eine Commission römischer Theologen prüfen. Leo Allatius, Lucas Holstenius u. A. sprachen sich für das hohe Alter seines Inhaltes aus, das vor die Zeiten des Pseudopatriarchen Photius zu setzen sey. Das Euchologion wurde mehrmals zu Venedig in griechischer Sprache gedruckt, und auch zu Paris 1647. Fol. von dem Pater Goar, der es mit lateinischer Uebersetzung und trefflichen Anmerkungen versah, herausgegeben. =

Eudämonisten nannte man in Frankreich manche Materialisten und Deisten, welche die Glückseligkeit auf Erden für das höchste und letzte Ziel des Menschen erklärten, nach welcher Lehre sie selbst ihre Vernunft zur Dienerin der Sinnlichkeit herabwürdigten.

Eudisten oder **Euditen**, war eine von Eudes, Priester des Oratoriums zu Caen in der Normandie im J. 1643 gestiftete religiöse Genossenschaft unter dem Namen der Gesellschaft von Jesus und Maria. Ihre Hauptbeschäftigung war, den Seminarien vorzustehen und junge Geistliche zu Missionären zu bilden. Sie legten keine Gelübde ab: ihre Einkünfte verwandten sie zu milden und wohlthätigen Zwecken. Vergl. Helyot, Klöster- und Ritterord. VIII. 185 ff.

Eudocia oder **Eudoxia**, s. Dichter (geistliche).

Eudoxianer hießen die Anhänger des Eudoxius, Bischofs zu Antiochien, und später zu Constantinopel, der erst Arianer, dann Semiarianer und zuletzt Aetianer war. (S. d. Art. Arianer.) H—s.

Eugenius. Vier Päpste führen diesen Namen.

Eugenius I., ein Römer, wurde zu Lebzeiten des Papstes Martin I., der durch Kaiser Constans ins Exil verwiesen worden war, anfänglich ohne Wissen Martins, nachher aber mit dessen Genehmigung, auf den

päpstlichen Stuhl erhoben (Pagi critic. ad Bar. 652 u. 654). Jedoch regierte er als wirklicher Papst, nicht als Vicarius Martins. (Vergl. Pagi Breviar. Pontiff. I. 432. Bower, Gesch. d. Päpste, übers. v. Rambachl V. 114.). Er führte das Pontificat vom 8. Sept. 654 bis 1. Juni 657. Er versuchte eine Annäherung an Constantinopel, jedoch keineswegs auf Kosten des wahren Glaubens. Der monotheletische Patriarch Petrus von Constantinopel hatte ein ziemlich unklares Glaubensbekenntniß nach Rom gesendet, wo es aber allgemein verworfen ward. Dieser fromme Papst, der wegen seines musterhaften Lebens unter die Heiligen gerechnet wird (Act. SS. T. I. Jun. p. 220.), hielt streng auf Kirchenzucht. Vergl. über seine Verordnungen, die auch Gratian aufgenommen hat, Fabric. Bibl. lat. med. et inf. aet. II. 377. — Anastas. Bibl. bei Murat. III. 1. p. 140. und Amalr. Aug. ib. 2. p. 60 geben Notizen über sein Leben.

Eugenius II., ein Römer, wurde als Nachfolger Paschal's I. (14. Febr. 824.) auf den päpstlichen Stuhl erhoben, welchen er drei und ein halbes Jahr bis zum 27. Aug. 827. besaß. Die Wahl war unruhig und nicht einig gewesen: eine Parthei hatte den Zinzinnus erheben wollen. Doch siegte Eugenius und er ließ sich sogleich consecriren, wie dieses auch sein Vorgänger Paschal gethan hatte, ohne die Genehmigung des Kaisers abzuwarten. Doch gewissermaßen zur Entschuldigung sandte er eine Botschaft an Kaiser Ludwig den Frommen, der seinen Sohn Lothar nach Rom schickte, um in Bezug auf die Papstwahl, die so häufig zu unruhigen Auftritten Veranlassung gab, eine Verordnung zu machen (Eginhard. Annal. ad. an. 824). Um den Doppelwahlen in der Folge vorzubeugen, ward durch Eugenius selbst dem Kaiser eine Oberaufsicht über das Wahlgesetz eingeräumt: Klerus und Volk schwuren darauf zu halten, daß jeder nach alter Gewohnheit frei gewählte Papst vor seiner Consecration dem Kaiser den Eid der Treue in Gegenwart des kaiserlichen Gesandten und des römischen Volkes leiste, und zwar des Inhalts, daß er dem Beschützer der Kirche jede gebührende Ehre erweisen wolle (Vergl. Pagi breviar. Pontif. R. II. 36.). Lothar gab über diese Vereinbarung, wonach das Wechselverhältniß zwischen Papst und Kaiser näher bestimmt wurde, eine Constitution oder ein Capitulare (bei Mansi Concil. XIV. p. 479. u. Pertz Monum. Germ. hist. III. 240). Unter Eugenius wurde auch der Bilderstreit wieder angeregt. Der byzantinische Kaiser Michael der Stammler, ein Bilderfeind, schickte ins Abendland an Papst und Kaiser eine Gesandtschaft, in deren Folge wegen der Bilder zu Paris 825 eine Synode gehalten wurde, die sich im Sinne der unter Karl dem Großen zu Frankfurt im J. 794 gehaltenen Synode gegen die allzugroße Verehrung der Bilder aussprach. Eine andere Kirchenversammlung in Bezug auf Kirchenzucht berief Eugen nach Rom, wovon die Acten bei Mansi (Concil. T. XIV.) zu finden sind, der auch Briefe, Verordnungen und ein Leben dieses Papstes an demselben Orte zusammengestellt hat. Merkwürdig ist es, daß dieser Papst das Gottesurtheil der Wasserprobe erlaubte. Vergl. Pagi breviar. R. Pontif. II. — Mabillon in veter. Analect. p. 161 versichert die Wahr-

heit der Sache, Natalis Alexander (hist. eccl. saec. IX. c. 2.) bestreitet sie. Vergl. Artaud hist. des Pont. Rom. Par. 1847. T. II. p. 2 ff. Nach Stella (Res gest. Pontiff. Rom. p. 107.) wurde er von seinen Gegnern gewaltsam ermordet, nachdem man ihm die Augen ausgestochen hatte. Von diesem Papste wird die Frömmigkeit, Mildthätigkeit gegen Arme und Sorge für die Erziehung der Jugend besonders gerühmt. Er soll auch Seminarien für die Kleriker eingerichtet haben. Ueber das Leben Eugens II. gibt Nachrichten: Anastas. Biblioth. bei Muratori III. 1. p. 219. Frodoard. ibid. 2. p. 291.

Eugenius III., ein Pisaner, wurde als Abt eines Cistercienser Klosters auf den päpstlichen Stuhl, den vorher Lucius II. inne gehabt, erhoben (27. Febr. 1145). Sein Name war früher Bernhard gewesen. Seine Regierung fällt in die unruhigen Zeiten, die Arnold von Brescia durch seine Ideen von der Wiederherstellung der römischen Republik und von der Einziehung der geistlichen Güter hervorrief. Die Bürgerschaft fand sich im Aufruhr gegen die päpstliche Regierung und ein römischer Senat hatte sich der Gewalt in der Stadt bemächtigt. Daher mußte Eugenius III. seinen Wohnsitz nach Viterbo verlegen, wo er die Gesandten des armenischen Katholikos empfing und ihre Unterwürfigkeitserklärung entgegennahm. Die Bannflüche gegen die Römer, welche der Papst erließ, führten nicht zum Ziele, auch nicht die Waffen seiner treuen Tivoleser. Endlich verstand er sich zu einem Vergleiche mit den rebellischen Unterthanen, in Folge dessen Eugenius nach Rom kam und das neu errichtete Patriciat abgeschafft wurde. Aber nicht lange bestand der Frieden: von neuem brach der Kampf aus und die Römer, unterstützt von Arnold von Brescia und seinen rohen Kriegsschaaren, die er nach Italien gebracht, richteten an den deutschen König Konrad III. Aufforderungen, die Rechte der kaiserlichen Gewalt in Rom auszuüben. Der h. Bernhard, Abt von Clairvaux, dessen Schüler Eugenius III. gewesen war, wirkte unablässig in Deutschland wie in Frankreich die Höfe günstig für den Papst zu erhalten. Daher fanden die lockenden Anerbietungen der Römer bei K. Konrad III kein Gehör und Eugenius erhielt in Frankreich, wo er gegen die dortige höhere Geistlichkeit streng eingeschritten war, eine Zufluchtsstätte, als er Rom verlassen mußte. Sodann arbeitete er mit dem h. Bernhard an einem Kreuzzug, um das von dem furchtbaren Sultan Nureddin bedrohte Jerusalem zu retten, und hielt in Frankreich einige Kirchenversammlungen, theils um einigen wichtigen Verordnungen mehr Oeffentlichkeit und Kraft zu geben, theils auch um anstößige Lehren wie die des Eon de Stella und Gilbertus Porretanus zu verwerfen. Auf einer dieser Synoden sprach er auch den Bann gegen den König Stephan von England aus, weil dieser den Erzbischof Theobald von Canterbury vertrieben hatte. Von Frankreich aus schickte er dem König Alfonso von Castilien die geweihte goldne Rose. In Irland, Norwegen und Schweden ließ er erzbischöfliche Sitze errichten. Die Streitigkeiten der Erzbischöfe von Mainz und Köln schlichtete er, jedoch wieß er jedes Geldgeschenk von ihnen zurück. Erst im Jahre 1148 kehrte Eugenius nach

Italien zurück, jedoch dauerte es noch einige Zeit, bis er in Rom selbst seinen Sitz aufschlagen konnte. Erst der Unterstützung der Normannen verdankte er die Rückkehr nach Rom, woraus er aber durch die rebellische Parthei, als der Senat abgeschafft werden sollte, von neuem vertrieben ward. Erst kurz vor seinem Tode (8. Juli 1153) wurde er wieder in Rom eingelassen, nachdem zwischen ihm und den Römern ein neuer Vertrag errichtet worden. Merkwürdig sind des h. Bernhard Betrachtungen über das Papstthum, welche er an Eugenius richtete. Dieser Papst canonisirte den Kaiser Heinrich II. und billigte auf der Kirchenversammlung zu Trier die Weissagungen der h. Hildegardis und genehmigte Gratian's Sammlung der Kirchengesetze. Von Eugenius III. hat man eine Anzahl wichtiger Bullen und gegen hundert Briefe, die in den Concilien-Sammlungen gedruckt sind, bei Harduin T. VI. P. II. und bei Mansi T. XXI. Auch bei Baluz. Miscell. II. 222. VII. 140. Martene Coll. ampl. II. 627. ejusd. thes. anecd. I. 403. finden sich einige. Zur Erläuterung von Eugens Geschichte dienen besonders die Briefe der Aebte Bernhard, Sugerius und Wibald. Von Eugen hat man mehrere Lebensbeschreibungen: 1) von Bernard. Guidonis; 2) von dem Cardinal von Aragonien (beide bei Muratori III. 1. p. 437—439.); 3) von Amalricus Augerius (Ibid. 2. p. 368 sqq.); 4) von Card. Hugon. Ostiensis. Epist de obitu Eugeni III. in Ughelli Ital. sacr. I. 65. Von neueren Bearbeitungen sind außer Fr. Pagi breviar. Pontif. Rom. III. 7—33 zu beachten: Neander, der h. Bernhard und sein Zeitalter. Berl. 1813. Jaffé, K. Konrad III. Hannov. 1845. besonders Beil. VI. Sehr mangelhaft ist in der neuesten Papstgeschichte von Artaud (hist. des sour. Pontif. Rom. Par. 1847. T. II. 249—257.) Eugens III. Geschichte dargestellt.

Eugenius IV. wurde nach dem Tode Martins V. erwählt am 3. März 1431. Er war zu Venedig geboren und hieß Gabriel Condolmieri. Vor seiner Erhebung hatte er den Cardinälen versprechen müssen, keine neuen Cardinäle zu ernennen ohne Vorwissen der alten, die Einkünfte des Kirchenstaates mit den Cardinälen zu theilen und endlich ein allgemeines Concilium zu halten zur Betreibung der Kirchenreformation. Sogleich im Anfange seines Pontificats kam Eugenius, ein sehr frommer und sittenstrenger Mann, in mannigfache Verlegenheiten und Streitigkeiten, welche seine ganze, achtzehnjährige Regierung hindurch dauerten. Es war dieses aber ein doppelter Kampf, einmal gegen rebellische Unterthanen im Kirchenstaate und in Rom selbst, dann aber gegen die in Basel versammelten Väter. Die Unruhen im Kirchenstaate waren theils durch die Colonna's, die verfolgten Gegner des Papstes, theils durch den ränkesüchtigen Herzog Philipp Maria von Mayland veranlaßt worden. Nicht nur mehrere Districte erhoben sich gegen die päpstliche Herrschaft und rissen sich von ihr los, sondern auch in Rom brach ein Aufstand aus, der Eugenius zur Flucht nach Florenz nöthigte, wo er ein Jahr lang (1434) seine Residenz aufschlug, ehe er wieder nach Rom zurückkehren konnte. Viel bedeutender noch aber war der Kampf gegen das Basler Concilium, wel-

ches Papst Martin V. kurz vor seinem Tode berufen hatte und das nach der gegebenen Bestätigung Eugens den 23. Juli 1431 seinen Anfang nahm. Wie diese Kirchenversammlung über mancherlei Fragen mit dem Papste in Streit gerieth und von ihm nach Bologna verlegt ward; wie sie dessenungeachtet in Basel versammelt blieb und in Opposition gegen den päpstlichen Stuhl mehrere Beschlüsse erließ, welche der durch Kaiser Sigmund und den mayländischen Herzog bedrängte Papst endlich auch bestätigen und selbst die Fortsetzung des Concils gutheißen mußte; wie ferner über die Annaten und Griechen-Vereinigung abermals der Streit zwischen Papst und Concil ausbrach, so daß von neuem die Aufhebung und Verlegung der Kirchenversammlung nach Ferrara ausgesprochen wurde, dieses Alles ist näher in dem Artikel: Baseler Concilium, auseinandergesetzt. Ebenda und in dem Art.: Ferrara-Florenz, wird auch der Verlauf der weiteren Streitigkeiten Eugens mit den Baselern und die von ihnen ausgesprochene Suspendirung und Absetzung Eugens und die Wahl des Gegenpapstes Felix V. besprochen, wie auch die glückliche Zustandebringung der Union mit den Griechen auf dem Concilium zu Florenz mitgetheilt. K. Sigmund, der von Eugenius zum Kaiser gekrönt worden war (1433) und seit dieser Zeit sich als einen Freund und Schirmer des Papstes gezeigt hatte, hätte die gänzliche Spaltung zwischen Eugenius und dem Baseler Concilium verhindert, wenn er länger am Leben geblieben; aber sein Tod (1437) hatte dem Papste die Hauptstütze entzogen. Sigmund's Nachfolger, Albrecht II., hielt sich in der Streitsache neutral. Friedrich III. aber wurde durch die geschickten Unterhandlungen des Aeneas Sylvius (vgl. d. Art. Pius II.) für Eugenius gewonnen: derselbe Unterhändler bewirkte auch, daß die deutschen Fürsten, die eine sehr feindselige Stellung gegen Eugenius genommen hatten, als von ihm die Absetzung über die Erzbischöfe von Köln und Trier ausgesprochen worden war, sich allmälig nachgiebiger zeigten und endlich mit dem deutschen Kaiser die Neutralität verließen und sich förmlich für Eugen gegen das Baseler Concilium und seinen Papst Felix V. erklärten. Eugenius hatte diesen Erfolg in seinen Unterhandlungen mit den deutschen Fürsten (vgl. Concordate und daselbst die Fürsten- oder Wiener-Concordate) mit großen Opfern und noch größeren Versprechungen erkaufen müssen. Gegen den Willen der Cardinäle machte der todtkranke Papst in verschiedenen Bullen folgende Zugeständnisse: 1) Bestätigung der Decrete des Constanzer Conciliums über den Vorzug und Würde eines allgemeinen Conciliums; 2) Versprechen, den Beschwerden der deutschen Nation abzuhelfen; 3) die Restituirung der abgesetzten Erzbischöfe von Köln und Trier; 4) die Genehmigung der während der Zeit des schismatischen Baseler Conciliums in Deutschland vorgenommenen Vertheilungen von geistlichen Aemtern und Pfründen (die erst in neuester Zeit gedruckten Bullen vom 5. und 7. Februar 1447 gibt Chmel Materialien I. (2) S. 230 ff. nr. XCIV—XCVII). Außerdem hatte der Papst dem Kaiser noch große Concessionen und Vortheile zugewendet (vgl. Chmel K. Friedrich III. Bd. II. Kap. 4), um des Beistandes desselben sicher zu seyn. Der dem Sterben

nahe Eugenius war aber im höchsten Grade beunruhigt und erschüttert bei näherer Betrachtnahme der bewilligten Puncte, indem er befürchtete, daß sie dem Ansehen des päpstlichen Stuhls gefährlich werden könnten. Er gab daher (6. Febr. 1447), fast zu gleicher Zeit, als die Concessionen gemacht wurden, eine Bulle, ein s. g. Salvatorium, worin er zum Voraus alle Zugeständnisse für ungültig erklärte, die dem päpstlichen Stuhle nachtheilig werden könnten oder gegen die Lehre der Väter stritten (vgl. Raynald. ad ann. 1447). Wenige Wochen später, den 23. Febr. 1447, starb Eugenius IV., es beklagend, daß er nicht im Kloster, sondern auf dem päpstlichen Stuhl aus dem Leben scheide. Dieser Papst war von majestätischer, großer Gestalt: er lebte überaus mäßig, fast wie ein ascetischer Mönch, er war ein großer Wohlthäter der Armen, ein freigebiger Unterstützer der Unglücklichen, ein Gönner der Gelehrten und selbst Liebhaber der Wissenschaften. Quellen: Vita Eugenii bei Platina u. bei Muratori III. 2. p. 868—903. Raynald. annal. eccl. ad ann. 1431—1447. Aen. Sylv. de morte Eugenii papae und in seinen Werken Europa u. hist. Frideric. Imperat. Eine besondere neuere Monographie über das Leben Eugen's IV. fehlt; Beiträge dazu haben geliefert: Pagi breviar. Pontiff. R. IV. 516. Aschbach, Gesch. Kaiser Sigmund's Bd. IV., und Chmel, Gesch. Kaiser Friedrich's III. Bd. II. Aschbach.

Eugippius, ein frommer und gelehrter Mönch aus dem Ende des fünften und dem Anfange des sechsten Jahrhunderts, lebte zuerst in dem Kloster des heil. Severinus zu Faviana (in der Nähe des heutigen Pöchlarn), folgte dem Leichname seines Abts, als dieser im J. 488 nach Italien gebracht wurde, und ward später Abt des Klosters zu Lucullanum zwischen Neapel und Puzzuoli, wo man die sterblichen Ueberreste des Heiligen im J. 493 beisetzte. Sein näherer Umgang mit Severinus bewog ihn, eine Biographie desselben auszuarbeiten, welche nebst einer Zuschrift an den Diacon Paschasius (zuerst herausgegeben von Welser, August. Vindel. 1595. 4., auch in dessen Opp. Norimberg. 1682. F. p. 629 ff., am besten in den Act. SS. Antverp. Januarii, Tom. I. p. 484 ff., aus einer andern Handschrift in Pezii rer. Austriacarum scriptor. Tom. I. p. 62 ff.) auf unsere Zeit gekommen ist und die, obschon darin die chronologische Reihenfolge der Begebenheiten verwirrt ist, als ein unschätzbares historisches Denkmal jener Zeit und als der Grund- und Schlußstein der Kirchengeschichte des östlichen Deutschlands gelten muß. Wir besitzen von Eugippius auch noch eine Sammlung von Gedanken und Sentenzen aus den Werken des heil. Augustinus (Thesaurus Augustinianeus, Basil. 1542, 2 Voll. F. Venet. 1543. F.), die von ihm abgefaßte Regel aber für die Mönche des Klosters, welchem er vorstand, hat sich nicht erhalten. Er starb um das Jahr 560. —b.

Eulalius (Gegenpapst), s. Bonifacius I.

Eulogia oder Eulogiä bedeutet bei den Griechen eigentlich soviel als das lateinische Benedictio (vgl. d. Art. Benedictionen). Vorzüglich hießen so die Gebete bei der Feier des hl. Abendmahls. Die griechischen

Kirchenväter gebrauchen das Wort häufig gleichbedeutend mit Eucharistie. Seit dem fünften Jahrhunderte erhielt das Wort eine doppelte Bedeutung: man verstand darunter 1) die consecrirte Hostie, 2) das zur Oblation dargebrachte und besonders eingesegnete Brod (panis benedictus), das für die Kirchendiener, Arme u. s. w. bestimmt war. =

Eunomianer, eine Fraction der arianischen Parthei, die den Bischof von Cycikum, Eunomius, einen Schüler des Anomöers Aetius (s. d. Art. Arianer), als ihr Haupt betrachteten. Eunomius läugnete die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens und vertrat den Arianismus auch zu seinen Consequenzen ausgebildet. Der Sohn Gottes ist ihm nicht ohne Anfang, aber der Anfang aller Wege und Werke Gottes, weder mit dem Vater noch mit irgend einem Andern gleichen Wesens und ohne menschliche Seele in der Welt erschienen. Der heilige Geist ist vom Eingebornen gemacht, ihm in Allem unterworfen, weder dem Vater noch dem Sohne gleich, aber besser als andere Geschöpfe. Eunomius wird von den Alten eines unsittlichen Lebenswandels beschuldigt. Im Jahre 360 wurde er aus Cycikum vertrieben und starb im Jahr 390 in einem hohen Alter. Die Alten rühmen seine dialectische Gewandtheit und die klare Darstellung in seinen Schriften, von welchen ein Glaubensbekenntniß und sein Apologetikus noch vorhanden sind (vgl. Fabricii, Biblioth. gr. B. VIII. S. 253 ff.). Des Eunomius Anhänger nannten sich nicht nur Eunomianer, Aëtianer und Anomöer (s. d. Art. Arianer), sondern auch Exukontianer (οἱ ἐξ οὐκ ὄντων, die lehrten, Christus sey aus nichts erschaffen worden) und Exakioniten, von dem Orte Exakion in Constantinopel, wo sie sich versammelten. Hilgers.

Eunuchen sollen nach den Kirchengesetzen nicht ordinirt werden (vgl. d. Art. Ordination).

Euouae sind die Vocale der Worte seculorum amen (d. i. der Schlußworte von gloria patri et filio et spiritui sancto. Sicut erat in principio et nunc et semper et in secula seculorum, amen) und werden bei der Aufzeichnung des Choralgesanges zur Bezeichnung des jedesmal anzuwendenden Psalmentones gebraucht. Man schreibt nämlich nach den Antiphonen über diese Vocale (als Text) die charakteristischen Schlußnoten des Psalmentones und bezeichnet dadurch, in welcher Tonart und mit welcher der für die terminatio zu Gebote stehenden Variationen (s. Choral, Band II. S. 43) der folgende Psalm gesungen werden soll. — Aeußerlich ähnlich ist der Gebrauch die Vocale aeuia zu schreiben für Alleluia. Hth.

Euphemia (die heilige) war eine christliche Jungfrau zu Chalcedon, welche in der diocletianischen Verfolgung (im J. 303 od. 304), nachdem sie des Glaubens wegen die mannigfachsten Qualen mit bewunderungswürdiger Standhaftigkeit erduldet hatte, endlich im Amphitheater unter den Zähnen eines wilden Thieres das Opfer ihres Lebens vollendete. Ueber ihrem Grabe, in einiger Entfernung von der Stadt, wurde im Laufe des 4. Jahrhunderts eine prachtvolle Kirche erbaute, in welcher im J. 451 das 4. allgemeine Concil abgehalten wurde. Auch in Constantinopel, Rom,

Mailand, Piacenza und andern Orten wurden ihr früh Kirchen geweiht, welche Zeugniß geben von der großen Verehrung, welche diese Heilige besonders seit dem Concil zu Chalcedon in der ganzen Kirche genoß. Im Orient dürfte dieselbe theilweise den wunderbaren Erscheinungen an ihren Reliquien zuzuschreiben seyn, welche nach dem Bericht des Evagrius (hist. eccles. lib. II. cap. 3.) allgemein bekannt waren, und in einem überaus lieblichen Wohlgeruch, der von ihren Gebeinen ausging, so wie in dem frischen Blute, welches dieselben zuweilen in reicher Fülle vergossen, bestanden. Ihre Reliquien wurden um das Jahr 600 vor den Persern nach Constantinopel geflüchtet und in der Kirche der h. Euphemia, welche im Hippodromus lag, beigesetzt. Unter dem Bilderstürmer Leo dem Isaurier oder seinem Sohne wurden sie aus dieser ihrer Ruhestätte entfernt und gelangten nach Lemnos, kehrten indeß unter der Kaiserin Irene wieder nach Constantinopel zurück. Einzelne Theile derselben wurden aber verschenkt, so daß nun mehrere Kirchen in Italien und anderwärts auf den Besitz von Reliquien der h. Euphemia Anspruch machen können. Die Kirche begeht ihr Andenken an ihrem Todestag den 16. Sept. — Auf Gemälden erscheint sie gewöhnlich mit einem Rade oder einem Bären. Die Abbildung der h. Euphemia, welche Asterius beschreibt, bezieht sich nach dem Urtheile des Bollandisten J. Stilting (Sept. Tom. V.) auf eine andere Heilige dieses Namens. Frings.

Euphemiten, s. Messalianer.

Europa ist von allen Welttheilen der kleinste, aber unstreitig der mächtigste und reichste durch die Dichtigkeit seiner Bevölkerung, die Kultur seines Bodens, die Blüthe von Künsten und Wissenschaften, so wie durch seine Industrie und seinen Handel. Auf die Religionen, besonders ihre geographische Verbreitung, haben nach natürlichen Gesetzen Stammverschiedenheiten, klimatische und örtliche Verhältnisse Einfluß geübt. Daher ist es nicht ohne Interesse zu wissen, daß den Osten Europa größtentheils Slaven inne haben, die Germanen in der Mitte desselben vorwalten und den Süden und Südwesten die Romanen beherrschen. Im Norden und Nordwesten ist das keltische Element überwiegend. Ferner ist es bedeutsam, daß es eine dichtere Bevölkerung hat, als Afrika, Amerika und Australien, folglich im Besitze eines größeren persönlichen Verkehrs und, als nothwendige Folge, auch einer größern Bildung ist, die in der Religion ihre edelste Blüthe treibt. Es hat mit Einschluß der Inseln etwa 180,000 □M. mit 200 Millionen Menschen. Darunter bekennen sich nicht viel über 3 Millionen zum Muhamedismus: 2 bis 3 Millionen gehören der mosaischen Religion an, und alle übrigen, mit Ausnahme von einigen Heiden unter den Lappen und Samojeden, sind Christen. Diese sind 1) Glieder der griechischen Kirche vorherrschend im Süden und Osten unter den Slaven, 2) der römisch-katholischen Kirche, vorzüglich im Süden und Westen unter der romanischen Bevölkerung und 3) Protestanten im Norden und Nordwesten im germanischen Element. Aus dieser räumlichen Vertheilung darauf schließen zu wollen, daß wegen der geographischen Lage, des Klimas und

der Raçe eine oder die andere Confession sich vorzüglich für das eine oder das andere Volk eigne, ist eine unstatthafte Ansicht, welche, obgleich sie so oft behauptet wird, in der Geschichte wie in dem Werth und dem Zweck der christlichen Religion leicht ihre Widerlegung findet. Ueber die näheren kirchlich statistischen Angaben sind die einzelnen europäischen Länder nachzusehen. Sparschuh.

Eusebianer und **Eusebius** von Nicomedia, s. Arianer.

Eusebianische Canonen, s. Evangelien-Harmonie.

Eusebius (Alexandrinus). Diesen Kirchenschriftsteller, der früher ganz unbekannt war, zog Thilo (Sendschreiben an Augusti, über die Schriften des Eusebius von Alexandria und des Eusebius von Emesa. Halle 1832) ans Licht. Er vindicirt ihm mehrere Reden, die früher dem Eusebius von Emesa beigelegt wurden, und fünf pseudo-chrysostomische Homilien. Den Eusebius v. Alex. selbst setzt Thilo ins 6. Jahrhundert, dagegen Dähne (in der Encyklop. v. Ersch u. Gruber. Bd. 39. S. 194 ff.) in den Ausgang des 4ten oder Anfang des 5. Jahrhunderts. Δ

Eusebius Bruno, s. Berengarius Turonensis.

Eusebius, Bischof von Cäsarea in Palästina, mit dem Beinamen Pamphili, d. i. φίλος Παμφίλου, wurde unter der Regierung Kaiser Galliens, zwischen 260—268 n. Chr. geboren. Weder der Ort seiner Geburt, noch seine Abkunft, noch sein Vaterland sind uns bekannt, es ist jedoch höchst wahrscheinlich, daß er in Palästina geboren war (vgl. Stroth, Uebers. der Kirchengesch. des Euseb. Bd. 1. S. XVII ff.). Mit dem gleichnamigen Bischofe und Zeitgenossen, Eusebius von Nicomedien, scheint er allerdings verwandt, aber nicht dessen Bruder (Theodoret Kg. Bd. 1. C. 5) gewesen zu seyn. Er genoß das Glück, daß seine Jugendzeit und sein Eintritt in das Mannesalter gerade in die Periode des üppigsten Gedeihens des Christenthums nach Außen hin (260—303), und der letzten und furchtbarsten Verfolgung durch Diocletian fiel. Die eine Zeit wie die andere, waren Tage der glänzendsten Triumphe für die Kirche; in jenen machte das Christenthum reißende Fortschritte in allen Ständen, die ehrenvollsten Aemter im Staate wurden schon seinen Bekennern anvertrauet, prachtvolle Tempel stiegen in den Städten empor; in diesen floß das Blut der Martyrer in den meisten Provinzen des römischen Staats in Strömen, der Scharfsinn der Henker erschöpfte sich in Erfindung neuer Qualen und ungewöhnlicher Todesarten; er selbst lebte mitten darunter. Der Eindruck, welchen jene für den Sieg des Christenthums entscheidende Periode auf unsern Eusebius gemacht hat, hat sich besonders in den letzten Büchern seiner Kirchengeschichte ausgeprägt, sie sind mit einer edlen Wärme, selbst mit einer gewissen Begeisterung für die große Sache der Menschheit geschrieben.

Als seine Lehrer nennt uns Eusebius selbst am Ende des 7. B. seiner Kirchengesch. den Meletius, Bischof aus dem Pontus, der zur Zeit der Verfolgung nach Palästina geflohen war, und den Presbyter Pamphilus zu Cäsarea (s. Pamphilus). Der eigentliche Wegweiser aber für ihn, wie für Pam-

philus, und wahrscheinlich auch für Meletius, im Gebiete der Theologie, waren die Schriften des Origenes Adamantius. Im dritten Jahre der diocletianischen Verfolgung (305) finden wir Eusebius als christlichen Lehrer in Cäsarea, wahrscheinlich war er bereits Presbyter. Als im fünften Jahre der Verfolgung sein Lehrer und Freund Pamphilus ins Gefängniß geworfen wurde, leistete er ihm Gesellschaft und arbeitete mit ihm gemeinschaftlich die ersten 5 Bücher der Apologie des Origenes aus, welchen er, nach der Hinrichtung seines Freundes (309), noch das sechste hinzufügte. Eusebius war Augenzeuge seines Todes, und schrieb seine Biographie, die jedoch, wie jene des Origenes, untergegangen ist. Von der des Origenes ist noch das erste Buch in der Uebersetzung Rufins vorhanden.

Wahrscheinlich der eigenen Sicherheit wegen verließ Eusebius jetzt Cäsarea, begab sich nach Tyrus, und von da nach Thebais in Aegypten, wo er wiederholter Zeuge der schauderhaftesten und qualvollsten Hinrichtungen der Christen in Masse wurde. Auch er wurde ins Gefängniß geworfen, entkam jedoch auf eine, wie es scheint, selbst seinen Zeitgenossen nicht bekannte Weise. Doch darüber später noch. In diese Zeit fällt die Ausarbeitung seiner Abhandlung gegen Hierokles, Präses von Bithynien, der gegen das Christenthum geschrieben, seinen Stifter und die Apostel nach Art des Celsus verhöhnt und Christum noch unter Apollonius von Tyana herabgesetzt hatte. Um das Jahr 315 nahm Eusebius als Bischof von Cäsarea an der Kirchenweihung zu Tyrus Theil und hielt bei dieser Gelegenheit eine Rede, die er uns B. X. c. 4 seiner Kirchengeschichte aufbewahrt hat. Von jetzt an bis zur Synode von Nicäa (325) erfreute sich die Kirche des Orients einer Ruhe, welche, wenn gleich nicht von allen Vexationen des Augustus Licinius und von innern Reibungen frei war, doch später ihr im Ganzen nie mehr zu Theil geworden ist, nachdem einmal der Arianismus und die darauf folgenden Häresien den ungetheilten Rock Christi zerrissen hatten. Ihr verdanken wir die Hauptwerke des Eusebius, die Chronik, die demonstratio evangelica oder Erweis der Wahrheit der christlichen Religion aus dem A. T. und höchst wahrscheinlich auch die zehn Bücher der Kirchengeschichte, ein Werk, das unter den zahlreichen Schriften des Eusebius die Palme verdient.

Mit der Erscheinung der Häresie des Arius beginnt im Leben des Eusebius eine neue Periode, leider keine so ehrenvolle. Ein treuer Schüler des Origenes konnte er weder dem Arius unbedingt beistimmen, denn Origenes behauptete die Ewigkeit des Logos, welche Arius läugnete, noch auch konnte er die Lehre von der gleichen Wesenheit des Logos mit dem Vater bekennen, da ihm der Logos nur das vollkommene Abbild des Vaters, eine Gottheit im verjüngten Maßstabe war, doch neigt er sich praktisch mehr zu Arius hin, während er theoretisch der Lehre der Kirche näher steht. Allein auf der Seite des Arius standen seine gelehrten Freunde in Palästina, Syrien und Kleinasien, auf der Seite der Orthodoxen aber glaubte er das vorgebliche Gespenst des Sabellianismus zu erblicken. Daher auch die verschiedene Beurtheilung, welche die Orthodoxie des Eu-

sebius im Laufe der Zeiten erfahren hat. Dabei war er einerseits eine friedlich gesinnte Natur, die sich leicht überreden ließ, daß lediglich der Starrsinn der Gegner des Arius alle Friedensvorschläge zu Nichte mache, anderseits war er mehr gelehrt als scharfsinnig, um die Schwächen in der Theorie des Origenes über den Logos, und die Folgen des Arianismus klar einzusehen Noch kam bei ihm die Rücksicht auf den Kaiser Constantin hinzu, dessen Theologie sich nicht gleich blieb, weil er die ganze Streitfrage nicht begriff. Dies mußte vorausgeschickt werden, um die Art und Weise seiner Theilnahme an den arianischen Händeln richtig zu beurtheilen. Da die Artikel, Arius und Athanasius bereits vorangegangen sind, so werden wir uns kurz fassen.

Nachdem Arius von seinem Bischof Alexander war excommunicirt worden, wandte er sich um Theilnahme und Unterstützung seiner Sache vorzüglich an die Bischöfe Kleinasiens und Syriens. An die Bischöfe Paulinus von Tyrus, Eusebius von Cäsarea und Patrophilus von Scythopolis schickte er eine Gesandschaft und ließ sie bitten, ihm zu erlauben wie früher seine Anhänger zu versammeln und das Amt eines Presbyters verwalten zu dürfen. Dies wurde ihm gewährt, jedoch sollte er mit den Seinigen dem Bischofe gehorchen und ohne Unterlaß ihn bitten, ihn wieder in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen (Sozom. I. 15.). Daß die Erlaubniß eine unbefugte Einmischung in die Jurisdiction des Bischofs von Alexandria war, verdient kaum bemerkt zu werden. Hiermit begann die Reihe der zahllosen Willkührlichkeiten, deren sich die Arianer schuldig gemacht haben. Unser Eusebius muß übrigens noch mehr für Arius gethan haben, da ihn der andere Eusebius von Nicomedien dem Paulinus Bischof von Tyrus zum Muster in der Vertheidigung der Wahrheit aufstellte (Theodoret I. 6.). Ueber sein Verhalten auf der Synode zu Nicäa berichtet Eusebius selbst folgendes: „darauf," (nachdem der Kaiser in der Synode Platz genommen hatte) „stand von den Bischöfen der, welcher in der Reihe zur Rechten oben ansaß, auf, redete den Kaiser an und hielt eine mittelmäßige Rede" (Leb. Constantins B. 3. C. 11.). Allgemein hält man dafür, daß Eusebius dieser Redner selbst gewesen sey (Sozom. 1, 19.). Dagegen schreibt Theodoret (Kg. B. 1. C. 6.), daß Eustathius von Antiochia den Vorsitz auf der Synode geführt und den Kaiser mit einer Anrede empfangen habe. Die Sache läßt sich wohl dahin vereinigen, daß Eustathius den Kaiser zwar empfangen und mit einer kurzen Rede bewillkommt habe, daß nachher aber, als der Kaiser und alle Bischöfe Platz genommen hatten, Eusebius auftrat und eine Lobrede (vgl. Leb. Constant. B. 1. C. 1.) auf den Kaiser hielt, der eben sein zwanzigjähriges Regierungsfest feierte. Es war aber sehr natürlich, daß man dem Redner bei dieser Gelegenheit den Ehrenplatz neben dem Kaiser anwies, wenn, wie es scheint, keine Tribüne in der Nähe war. Hätte Eusebius überhaupt den Vorsitz auf der Synode, wozu ihm jedoch weder sein Alter noch sein Bischofssitz ein Recht gab, geführt, so dürfen wir nicht zweifeln, daß er dies irgend wie im Leben Constantins würde angedeutet haben. Ferner berichtet Eusebius in einem Briefe an seine

Gemeinde über sein Verhältniß zur Synode folgendes (Theodoret, Kg. 1, 12. Socrat. 1, 8.), um wie er sagt, die etwa an sie gelangten Nachrichten zu berichtigen und zu vervollständigen: „Er habe in Gegenwart des Kaisers das Glaubensbekenntniß seiner Kirche der Synode vorgelegt, man habe dasselbe auch für rechtgläubig erklärt, nur habe die Synode geglaubt noch den Zusatz „Gleicher Wesenheit, ὁμοούσιος," und einiger andern Bestimmungen hinzufügen zu müssen. Er habe, nachdem man ihm die nothwendigen Erläuterungen darüber gemacht, des Friedens wegen sie durchgehen lassen und das Symbolum unterzeichnet. Einerseits sieht man diesem Schreiben die Verlegenheit des Verfassers an, in der er sich seiner Gemeinde gegenüber befand, daß er den Arius und seine Freunde habe aufgeben müssen, andrerseits die Ueberwindung welche es ihn gekostet hatte, die Glaubensformel seiner Gegner zu unterschreiben. Daher finden wir ihn von jetzt an, so weit die Nachrichten über ihn reichen, in den Reihen der Arianer und zuverläßig hat er, wenn gleich die Nachrichten schweigen, nicht wenig zu der allmähligen Umstimmung Constantins, der ihn wegen seiner Gelehrsamkeit und Friedensliebe sehr hoch achtete, Vieles beigetragen. Er nahm zunächst an der schmählichen Absetzung des Bischofs Eustathius von Antiochia um 329 Theil, und wurde dafür an dessen Stelle erwählt, dankte aber und erntete deßhalb von Constantin die größten Lobsprüche. Auf der Synode zu Tyrus 335, welche Athanasius Bischof von Alexandria absetzte, führte er nach glaubwürdigen Zeugnissen sogar den Vorsitz. Hier war es, wo der Bischof Potamo vom Heraklea in Aegypten, unwillig darüber, daß er einen Athanasius vor einem Eusebius als seinem Richter mußte stehen sehen, unter Thränen ausrief: „Du Eusebius sitzest und der unschuldige Athanasius wird von Dir gerichtet! Wer mag das ertragen! Sage mir doch, warst Du nicht mit mir im Gefängnisse in der Verfolgung? Ich verlor um der Wahrheit willen ein Auge, Du aber scheinst keinen Schaden an Deinem Körper genommen zu haben. Wie kamst Du aus dem Gefängniß, wenn Du unsern Verfolgern nicht etwas Unerlaubtes versprachest oder thatest?" Auf diese Interpellation erhob sich Eusebius entrüstet und entgegnete die Synode aufhebend: „Wenn Ihr hieher kommt, solches uns ins Gesicht zu sagen, so mögen Eure Ankläger wohl Recht haben! denn wenn ihr hier tyrannisirt, um wie vielmehr nicht in eurem Vaterlande?" Epiphan. Häres. 78 C. 7. Die Vertheidiger des Eusebius entgegnen auf diese Anklage des Potamo, daß Eusebius nicht Bischof von Cäsarea würde geworden seyn, wenn er sich etwas dergleichen hätte zu Schulden kommen lassen. Von Tyrus begab sich Eusebius mit den übrigen Bischöfen auf Verlangen des Kaisers nach Jerusalem, um die vom letzteren erbauete prachtvolle Kirche des Erlösers auf dem Kalvarienberge einzuweihen. Bei dieser Gelegenheit hielt er wieder mehrere Vorträge (Leben Constant. B. 4. Kap. 43, 45.). Gelegentlich wurde hier auch Arius, nachdem er den Kaiser durch ein scheinbar orthodoxes Glaubensbekenntniß getäuscht hatte, wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen, da Athanasius zu dessen Wiederaufnahme in die Kirche von

Alexandria durchaus nicht zu bewegen war. Unterdessen hatte sich Athanasius nach Constantinopel geflüchtet und beim Kaiser, wenn gleich nur mit großer Mühe Gehör erhalten. Daher wurden die Bischöfe, welche den Athanasius gerichtet hatten, dahin gerufen. Nur fünf erschienen, an ihrer Spitze Eusebius von Cäsarea. Athanasius wurde nach Gallien verbannt. Bei dieser Gelegenheit hielt Eusebius eine lange Rede zu Ehren des Kaisers und seiner dreißigjährigen Regierung (am Ende der Vita Constant.). Er starb gegen 339. Seine letzten schriftstellerischen Werke sind die fünf Bücher gegen den Bischof Marcellus von Ancyra, der ebenfalls wegen seines angeblichen Sabellianismus war abgesetzt worden und das Leben Constantins in vier Büchern.

Man kann dem Eusebius eine ausgebreitete Belesenheit und Kenntniß sowohl der hellenischen als der christlichen Litteratur nicht absprechen und diejenigen dürften nicht Unrecht haben, welche ihn den größten christlichen Gelehrten seiner Zeit nennen. Aber es fehlte ihm sowohl an ächtem, kritischem Scharfsinn, als an natürlicher Leichtigkeit in der Darstellung seiner Gedanken als auch an einem höhern Ideenschwung. So oft er erhaben seyn will, wird er schwülstig. Dennoch muß man seiner Kirchengeschichte (histor. eccles. libb. X. ed. Vales. Par. 1650. u. ed. G. Reading, Cantabrig. 1720 3 Voll. F. und neueste Ausg. v. Heinichen, Lips. 1827. 3 Voll. von Burton, Oxon. 1839. 2 Voll.) sowohl in ihrem Plane als in dessen Ausführung besonderes Lob zollen, er hat sich durch sie um die Nachwelt ein unendliches Verdienst erworben. Das Leben Constantins (ed. Heinichen. Lips. 1830) gibt der Geschichte reiche Daten, aber dessen Vergötterung macht einen widerlichen Eindruck. Man kann den Verfasser nur damit entschuldigen, daß Constantin, trotz einiger seiner schlechten Thaten, ein Engel gegen die frühern Regenten war. Sein Praeparatio evangel. in XV. und seine Demonstratio evangel. in XX. Büchern, von welch' letzterer Schrift sich kaum die Hälfte erhalten hat, welche beiden Werke Eusebius zur Empfehlung des Christenthums und seiner Wahrheit geschrieben, hat R. Stephan. Lutet. 1544 u. 1548. F. zuerst im Druck herausgegeben. Von der Praep. evangel. hat Th. Gaisford in 4 Voll. Oxon. 1843 eine neue Ausgabe besorgt. Von des Eusebius Weltchronik bis 324 n. Chr. (παντοδαπὴ ἱστορία) kannte man früher außer einzelnen Fragmenten nur die lateinische Uebersetzung des hl. Hieronymus und einen im neunten Jahrhundert gemachten Auszug in griechischer Sprache. Im J. 1792 fand man eine armenische Uebersetzung dieser Weltchronik in Constantinopel, gedruckt wurde sie mit Zohrab's und A. Mai's lateinischer Uebersetzung, Mediol. 1816 u. 1818. Zweite von Aucher besorgte Ausgabe: Venet. 1818. 2 Voll. Endlich gab A. Mai den griechischen Text der Weltchronik heraus: Eusebii Chronicor. libb. II. gr. et lat. mit des Hieronymus Fortsetzung in dem Class. script. vet. coll. nov. T. VIII. Rom. 1833. p. 1 — 406. Ein Verzeichniß der Schriften des Eusebius, der gedruckten, noch ungedruckten und verloren gegangenen findet man in Stroths Einleitung zur Uebersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius (Quedlinb. 1777.) S. XXXVI ff.

Ebendaselbst S. XV. ein Verzeichniß der Schriftsteller über Eusebius Leben und Schriften. Hinzuzufügen ist: Möller, de fide Eusebii Caesareens. Hafn. 1813 und in Tzschirners Archiv für alte und neue Kirchengesch. Bd. 3 St. 1 S. 1 ff. Danz de Eusebio C. eiusque fide hist. recte aestimanda. P. 1. Jenae 1815. Kestner, de fide Euseb., auctoritate et fide diplom. Goett. 817. Reuterdahl de fontibus Histor. Eccl. Eusebianae. Londini Gothor. 1826. Baur, comparatur Eusebius hist. eccl. parens cum parente historiar. Herodoto. Tubing. 1834. 4. J. J. Ritter.

Eusebius von Doryläum, s. Ephesus (Räubersynode).

Eusebius von Emesa, ein Anhänger und Vertheidiger der Irrlehren der Arianer, zu Edessa in Mesopotamien geboren, stammte aus einer angesehenen Familie und widmete sich zuerst in seiner Vaterstadt und dann zu Antiochien und Alexandrien mit großem Fleiße den theologischen Studien, aber unter arianischen Lehrern. Durch den Einfluß derselben sollte er auch zum Bischofe von Alexandrien gewählt werden, er lehnte aber diesen Antrag ab, weil er die Anhänglichkeit der Bewohner dieser Stadt nicht gewinnen zu können glaubte, worin er nicht irrte, denn auch in Emesa, wo er durch die Bemühungen seiner Parthei den bischöflichen Stuhl bestieg, ward er als Arianer von dem Volke gehaßt und verjagt. Zwar führte man ihn zurück, aber er konnte sich nicht halten, obschon ihm der Kaiser Constantius, welchen er auf dem Feldzuge gegen die Perser (338) begleitet hatte, sehr gewogen war. Er starb um das Jahr 360 zu Antiochien. Als Schriftsteller war er sehr thätig und besonders wurden seine Homilien als Muster sehr angepriesen und viel gelesen; ein Urtheil von dem jetzigen Standpunkte der Wissenschaft aus darüber zu fällen, ist nicht möglich, da sie nicht auf unsere Zeit gekommen sind, denn die unter seinem Namen (in lateinischer Uebersetzung) herausgegebenen (zusammen von A. Fremy, Paris 1575. 8.; von Andr. Schott in der Bibliotheca Patrum Lugd. VI. 618—822; zum Theil nur von Joh. Gagnée. Paris 1547 u. 1561. 8. Antwerp. 1555. 8. und öfter) gehören nicht ihm, sondern verschiedenen Kirchenvätern an, und selbst das für ächt gehaltene Bruchstück einer Rede am Samstag vor dem Osterfeste (griechisch herausgegeben von C. W. Augusti. Bonn 1820. 4.) rechtfertigt den alten Ruf nicht. Die übrigen theils polemischen, theils exegetischen Werke sind, mit Ausnahme einer Schrift gegen die Juden (*Κατασυλλογισμὸς πρὸς τοὺς Ἰουδαίους*), welche sich handschriftlich in der kaiserlichen Bibliothek zu Wien befindet, ebenfalls verloren. Das Erhaltene gibt Augusti in Eusebii Emiseni quae supersunt opuscula graeca. Elberf. 1829. —b.

Eusebius von Gran, s. Einsiedler des h. Paulus.

Eusebius Hieronymus, s. Hieronymus Stridonensis.

Eusebius (Papst), ein Grieche, folgte dem Marcellus im Jahr 310 als römischer Bischof nach. Er bekleidete nur wenige Monate lang das Pontificat, vom 5. Febr. bis 21. Juni. Doch geben ihm die Papstverzeichnisse unrichtig ein längeres Pontificat von zwei und mehreren Jahren. In dem Liber Pontificalis (Anast. Bibl. bei Muratori III. 1. p. 103. u. Amalric. Auger. ibid. 2. p. 30.) wird fälschlich berichtet, daß unter diesem

Papst das Kreuz Christi aufgefunden worden, indem wir aus des Eusebius Bericht und andern alten Kirchengeschichten wissen, daß diese Auffindung nicht vor der Zeit des Nicäner Conciliums (325) geschehen ist. Daher ist auch der Brief (ad Episcopos Tusciae et Campaniae), der ihm zugeschrieben wird, und worin von der Kreuzauffindung Erwähnung geschieht, unecht, abgesehen davon, daß er auch sonst Spuren der spätern Abfassung trägt. Zwei andere Briefe, der eine an die Gallischen Bischöfe, der andere an die Aegyptier, sind ebenfalls späteres Machwerk. Eusebius soll auch eine Anordnung in Bezug auf die Ertheilung der letzten Oelung an Kranke gegeben haben. (Vergl. Martene de antiqu. eccl. ritib. c. 7. art. 2.) Einige angebliche Verordnungen des Eusebius über kirchliche Disciplin und Eheversprechungen sind falsch. Er soll des Glaubens wegen nach Sicilien verwiesen, oder wie Andere erzählen, von Heiden in Rom ermordet worden seyn. Die Acta SS. T. I. Aug. p. 340 beziehen sich aber nicht auf unsern Eusebius, sondern auf einen andern Eusebius, Bischof von Vercelli, den aber jener getauft haben soll. Ein Sinngedicht auf Eusebius gibt Baronius (annal. eccl. ad ann. 357. n. 57), der es aber nicht auf unsern Eusebius bezieht. Aschbach.

Eusebius von Vercelli, ein durch eifrige Bekämpfung des Arianismus berühmter und seiner Frömmigkeit wegen den Heiligen beigezählter Kirchenlehrer des 4. Jahrhunderts, stammte aus Sardinien, kam aber sehr frühe nach Rom, wo er getauft und zum geistlichen Stande bestimmt wurde. Später kehrte er wieder in sein Vaterland zurück und erwarb sich durch seine Tugenden und Kenntnisse die Liebe und Achtung des Klerus und des Volkes in so hohem Grade, daß er einstimmig zum Bischofe von Vercelli erwählt wurde. Als solcher lebte er mit seiner Geistlichkeit in einem Hause in klösterlicher Zucht beisammen und gab das erste Beispiel dieser im Orient schon länger üblichen Lebensweise im Occident. Doch verließ er gern seine Einsamkeit, als der Papst Liberius, welcher aus allen Kräften dahin strebte, den Zwistigkeiten in der christlichen Kirche ein Ende zu machen, ihn aufforderte, sich mit noch mehreren andern Gesandten zu dem Kaiser Constantius II. zu begeben und ihn um die Zusammenberufung eines Conciliums zu bitten. Ihrem Begehren wurde zwar entsprochen, aber die Kirchenversammlung, welche im J. 355 zu Mailand, wo der Kaiser sich aufhielt, stattfand, hatte nicht den gewünschten Erfolg, denn die arianischen Bischöfe errangen, von dem Hofe unterstützt, die Oberhand und Eusebius wurde, weil er ihnen den entschiedensten Widerstand leistete, und das gegen den Bischof Athanasius von Alexandrien, den Vorfechter der katholischen Sache, erlassene Verdammungsurtheil unter keiner Bedingung unterzeichnen wollte, abgesetzt und nach Scythopolis in Palästina verbannt, wo ihn Patrophilus, der arianische Bischof dieser Stadt, in einen ungesunden Kerker einsperrte und auf die gemeinste Weise peinigte. Aus diesem Exil schrieb Eusebius einen noch vorhandenen Brief an die Kirchen Italiens (Ad Presbyteros et plebes Italiae, cum libello facti, bei Baronius ad ann. 356. nr. 92.), worin er gegen die schmachvolle Behandlung durch

Patrophilus Klage führt. Von Scythopolis wurde er als Verbannter nach Cappadocien und von da nach Oberägypten geschleppt, wie wir aus einem Schreiben, welches er um das Jahr 359 aus dem dritten Verbannungsorte an den Bischof Gregorius von Elvira in Spanien richtete (Ad Gregorium Episcopum Hispaniae, abgedruckt in den Fragmenten des h. Hilarius. Paris 1598. p. XI. 5), ersehen. Als Julian bei dem Antritte seiner Regierung (361) den verbannten Bischöfen die Rückkehr zu ihren Kirchen erlaubte, ging Eusebius zuerst nach Alexandrien, um sich daselbst mit Athanasius über das geeignetste Mittel, den Frieden der Kirche wieder herbeizuführen, ernstlich zu berathen, und bewirkte mit diesem die Einberufung der Bischöfe zu dem Concilium zu Alexandrien (362), auf welchem die Bedingungen der Wiederaufnahme der Arianer in den Schoß der katholischen Kirche festgesetzt wurden. Seine Bemühungen auf mehreren Reisen, die Eintracht im Orient nnd besonders zu Antiochia herzustellen, waren nicht überall von Erfolg und er kehrte deßhalb im Jahre 363 nach Vercelli zurück, um von hier aus für die gute Sache zu wirken, wozu er bald Gelegenheit fand, da der Bischof Auxentius von Mailand im J. 364, von dem Kaiser Valentinian unterstützt, den arianischen Irrlehren wieder eine größere Verbreitung zu geben suchte. Sein Eifer erregte jedoch bei den Machthabern Anstoß und er erhielt den Befehl, Mailand, wo er persönlich gegen Auxentius aufgetreten war, zu verlassen und nach Vercelli zurückzukehren, wo er am 1. August 371 starb. Außer den beiden schon angeführten Briefen besitzen wir noch einen andern an den Kaiser Constantius II. (Ad Constantium Augustum, bei Baronius. Annal. ad ann. 355. nr. 7.), worin er die katholische Kirche gegen die Secte der Arianer vertheidigt. Man findet diese Briefe auch in der Bibliotheca max. Patr. Lugd. V. 1127 und in Gallands Bibliotheca Patr. V. 78 ff. Seine lateinische Bearbeitung des griechischen Commentars des Eusebius von Cäsarea über die Psalmen ist nicht mehr vorhanden und die Aechtheit eines in der Kirche zu Vercelli aufgefundenen alten Evangelienbuchs, welches von der Hand des h. Eusebius geschrieben sein soll und von J. A. Irico herausgegeben wurde (Mediolani, 1743. 2 voll. 4.) unterliegt gegründetem Zweifel. —b.

Eustasius (Abt und Missionär), s. Deutschland (K. L. II. 331).

Eustathianer wurden die Anhänger des semiarianischen Bischofs Eustathius von Sebaste in Armenien genannt, der dem Aërius gegenüber ums Jahr 376 auf den bischöflichen Stuhl dieser Stadt erhoben worden (s. d. Art. Aërianer). Sie standen in Opposition mit der kirchlichen Disciplin durch eine extravagante Ascese, indem sie den Verehelichten und Reichen die Seligkeit absprachen, alle Gemeinschaft mit diesen mieden, von einem verehelichten Priester sich das Abendmahl nicht ertheilen lassen wollten, am Sonntage fasteten und den Genuß von Fleischspeisen bei Verlust des Heiles untersagten. Sie zeichneten sich durch eine besondere Kleidung aus und hielten besondere gottesdienstliche Versammlungen. Die Synode von Gangra hat diesen ihren Verirrungen eine Reihe von Canones entgegengestellt. H—s.

Eustathius, Bischof zu Antiochia, geboren zu Side in Pamphilien, war zuerst (um das J. 323) Bischof zu Beröa in Syrien, wo er sich durch seine Frömmigkeit und seinen Eifer in der Vertheidigung der katholischen Lehre gegen die Irrthümer der Arianer so großen Ruf erwarb, daß er durch die einstimmige Wahl der Geistlichkeit und des Volkes wider seinen Willen um das J. 325 auf den bischöflichen Stuhl von Antiochia erhoben ward. In dieser Eigenschaft wohnte er dem Concilium von Nicäa (325) bei und zeichnete sich daselbst durch seine Bemühungen, den Samen der in der Kirche immer mehr wuchernden Zwietracht zu vertilgen, vor allen übrigen Bischöfen aus. Die Strenge, womit er in seiner Diöcese gegen alle den damaligen Irrlehren anhängende Kleriker verfuhr, zog ihm alsbald den Haß der Arianer zu, welche auf einem von ihnen veranlaßten Concilium zu Antiochia (um 331) heimtückisch gegen ihn auftraten, ihn eines unkeuschen, liederlichen Lebens beschuldigten und seine Absetzung aussprachen. Da seine Gemeinde, über dieses schändliche Beginnen aufgebracht, die Sache ihres geliebten Oberhirten mit Ernst vertheidigte und sogar zu seinem Schutze die Waffen ergriff, so klagte man ihn bei dem Kaiser Constantin als Unruhstifter an, und dieser verbannte ihn sogleich nach Thracien und dann nach Illyrien. Er ertrug die ungerechte Behandlung mit Geduld und starb um das J. 337 zu Philippi in Macedonien. Seine zahlreichen, bis auf wenige Fragmente (gesammelt von Fabricius in der Bibliotheca graeca, Tom. VIII. p. 131 sqq. ed. Harless, Tom. IX. p. 131 sqq.) verlorenen echten Werke sollen sich durch Reinheit des Styls, durch Gedankenreichthum und kräftige Sprache ausgezeichnet haben. Das ihm gewöhnlich beigelegte Werk über die von Saul (I Reg. 18) zu Rath gezogene Wahrsagerin und der Commentar über das Hexaemeron des Origenes (beide zuerst griechisch und lateinisch nebst Anmerkungen herausgegeben von Leo Allatius, Lugd. 1629. 4. Das erste Werk auch einzeln gr. und latein. in der critica sacra, Londini 1660. F. Tom. VIII. p. 331—458 und in den späteren Ausgaben, so wie auch in Gallands Bibliotheca Patrum, Tom. IV. p. 469 sqq., der Commentar einzeln, aber nur lateinisch in der Bibliotheca maxima Patrum. Lugd. Tom. XXVII. p. 22 sqq.) gehören ihm eben so wenig an, als die unter seinem Namen in Renaudots Sammlung (Liturgiae Oriental. Tom. II. p. 235 sqq.) abgedruckte Liturgie und die Rede, welche er auf dem Concilium zu Nicäa an den Kaiser gerichtet haben soll und die man ebenfalls in der Ausgabe des Leo Allatius und unter den von Fabricius gesammelten Fragmenten findet. —b.

Eutherius, Apostel von Oestreich, s. Deutschland (II. 329).

Eutycheten oder Entycheten waren eine Fraction der Anhänger des Simon Magus, welche in die Theorie ihres Meisters noch die Behauptung aufnahmen, der Einfluß der menschlichen Seelen in den Körper habe zu dem Ende Statt gehabt, damit es ihnen dadurch möglich gemacht werde, die Geister, welchen die Weltbildung zugeeignet werden müsse, gebührendermaßen zu verehren. H—s.

Eutyches und Eutychianer, s. Monophysiten und Ephesus (Räubersynode).

Eutychianus, ein Tuscier, folgte Felix I. als römischer Bischof nach. Er führte das Pontificat vom 5. Jan. 275 bis 7. Dec. 283 (nach dem Chronic. Damasi). Franz Pagi zählt ihn mit Unrecht nicht zu den Martyrern, sondern nur zu den Bekennern (Breviar. Pontif. I. 59). Wir haben sehr wenige sichere Nachrichten von diesem Papste. Der Liber Pontificalis (Anastas. Bibl. b. Murat. III. 1. p. 101 u. Amalr. Auger. ibid. 2. p. 27) gibt an, daß er den Gebrauch angeordnet, die neuen Früchte auf den Altar zu legen und sie zu segnen; daß er ferner befohlen habe, die Martyrer, deren er selbst mit eigenen Händen über dreihundert begraben hatte, nur in der Dalmatica oder im Colobium von Purpurfarbe zu begraben. Die Decretalbriefe, die ihm zugeschrieben werden, sind falsch. Aschbach.

Euthymius Zigabenus oder Zygadenus, ein gelehrter Mönch zu Constantinopel, schrieb im zwölften Jahrhundert auf Befehl des Kaisers Alexius Comnenus eine zwar schwache, aber doch interessante Vertheidigung des orthodoxen Lehrbegriffs (Panoplia dogmaticae fidei orthodoxae, vgl. Fabric. Bibl. Graec. VII. p. 461 ff. über die Ausgaben); eine Verdammung der Messalianer und der ihnen verwandten Secten (in der Schrift ἔλεγχος καὶ θρίαμβος), einen Commentar zu den vier Evangelien (ed. Mathaei. Lips. 1792), eine Erläuterung über die Psalmen (gedr. in der venetian. Sammlung der Werke des Theophylactus) und mehreres Andere, das großentheils noch nicht edirt ist. Vgl. Cave hist lit. scr. eccl. ed. Col. All. p. 567. Schröckh, K. G. 28. S. 306 ff. —b—

Eva, s. Adam.

Evagrius, mit dem Beinamen Scholasticus, wurde 536 oder 537 zu Epiphania in Cölesyrien geboren. Vom vierten Lebensjahre an, erst in der Grammatik, dann in der Rhetorik gründlich unterrichtet, wählte er den Beruf eines Rechtsanwaltes oder Sachwalters zu Antiochia, daher sein Beiname Scholasticus. Insbesondere bediente sich seiner der Patriarch Gregorius von Antiochia (reg. v. 572—594) in seinen Geschäften und nahm ihn auch im J. 588 nach Constantinopel zu seinem Beistande mit, als er dahin ging, um sich wegen der Anschuldigung der Blutschande zu rechtfertigen. Im Namen desselben Gregorius schrieb er verschiedene Berichte, die er mit andern Briefen und Reden in eine Sammlung brachte, und dafür vom Kaiser Tiberius (reg. v. 574—582) die Quästorwürde erhielt. Für ein anderes Werk, eine Lobrede bei Gelegenheit des Geburtstages des Prinzen Theodosius, erhielt er vom Vater dem Kaiser Mauricius die Ehre und Auszeichnung eines Präfecten. Beide Werke sind nicht mehr vorhanden. Endlich setzte er die Kirchengeschichte vom J. 431 bis zum J. 593 in sechs Büchern fort. Er hat sich durch sie das Lob der Rechtgläubigkeit erworben, aber auch den Tadel der Leichtgläubigkeit wegen der vielen darin erzählten Wunder zugezogen. Der Styl ist nicht unangenehm, doch mitunter schwülstig. Zuerst griechisch herausgegeben von Robertus Stephanus. Paris 1544. F. Mit einer lat. Uebersetzung und Anmerkungen von Hen-

ricus Valesius. Paris 1673. Fol. und in der Readingschen Ausgabe der griech. K. Historiker im 3. Bande. Ueber Evagrius vgl. Photius Bibl. Cod. 29. Henr. Valesius in Praefatione. — G. Cave Scriptorr. Eccles. Saecul. VI., Ell. du Pin Nouvelle Bibl. T. V. p. 98. J. J. Ritter.

Evangeliarium, s. Bücher, liturgische.

Evangelien (vier), s. Evangelienharmonie und Synopsis.

Evangelien, apokryphe, s. Apokryphen.

Evangelienharmonie nennt man die Uebereinstimmung unserer vier Evangelien mit einander. Dies zeigt sich in allem Wesentlichen, welches aus dem Leben des Herrn über dessen Wirken, Leiden, Tod und Auferstehung, von einem Jeden für einen besondern bestimmten Zweck, mitgetheilt wird. Am auffallendsten tritt sie in den drei ersten Evangelien vor die Augen: denn diese treffen nicht blos in einzelnen Versen, sondern in ganzen Kapiteln sehr oft wörtlich zusammen. Alle drei haben 42 Abschnitte gemein, außerdem Matthäus und Markus 12, Markus und Lukas 5, Matthäus und Lukas 14; eigenthümlich hat Matthäus nur 5, Markus 2, Lukas 9. Diese Erscheinung nahm von jeher die Aufmerksamkeit der Bibelforscher in Anspruch, sie veranlaßte schon im zweiten Jahrhundert den Ammonius das Evangelium des Matthäus in 358, des Markus in 236 (241), des Lukas in 342, des Johannes in 232 Abschnitte einzutheilen zur Entwerfung einer Evangelienharmonie, den Euseb aber zur Aufstellung der zehn Canonen oder der Verzeichnisse derjenigen Stellen, welche 1) alle vier, 2) Matthäus, Markus, Lukas, 3) Matthäus, Lukas, Johannes, 4) Matthäus, Markus, Johannes, 5) Matthäus, Lukas, 6) Matthäus, Markus, 7) Matthäus, Johannes, 8) Lukas, Markus, 9) Lukas, Johannes gemeinschaftlich und 10) jeder der viere allein haben. Am gleichmäßigsten lauten die Berichte über die Taufe Jesu (Mt. 3, 4. Mc. 1, 1—13. Lc. 3, 1—4, 14), über seine Reise nach Jerusalem (Mt. 19, 1—20, 34. Mc. 10, 1—52. Lc. 9, 51—19, 28), über seinen Einzug (Mt. 21—25. Mc. 11—13. Lc. 9, 51—19, 28), über seine Gefangennehmung, Kreuzigung und Bestattung (Mt. 26, 27. Mc. 14, 15. Lc. 22, 23), etwas verschieden in Betreff des Ganges die über die Lehrthätigkeit in Galiläa (Mt. 4, 12—18, 35. Mc. 1, 14—9, 50. Lc. 4, 14—9, 50), in Betreff des Umfangs und Inhalts die über die evangelische Vorgeschichte (Mt. 1, 2. Lc. 1, 2) und über die Auferstehung (Mt. 28. Mc. 16. Lc. 24). Bei allem Verwandtschaftsverhältniß, das sogar im gleichmäßigen Gebrauch ungewöhnlicher Ausdrücke, in Verbindungen, Schlüssen und Uebergängen sich äußert, verläugnet doch keine der drei Schriften eine entschieden ausgeprägte Eigenthümlichkeit, insofern die Eine dasselbe ausführlicher, die Andere kürzer, die Eine mit Nebenumständen, die Andere ohne dieselben hat, die Verschiedenheit überall die Uebereinstimmung überwiegt, sogar scheinbare Widersprüche vorkommen, durchweg in jeder ein gewisser schriftstellerischer Charakter bemerkbar ist. Am auffallendsten ist in allen vier Evangelien die verschiedene Reihenfolge der Begebenheiten, während die Auferstehung Christi darin den Schluß, und sein erstes Auftreten als Lehrer bei Markus den Anfang bildet, bei Mat-

thäus und Lukas auf die evangelische Vorgeschichte, bei Johannes auf den Prolog wenigstens unmittelbar folgt. Die drei ersten Evangelisten ordnen die dazwischen fallenden Thatsachen nach Auswanderungen und gedenken nur eines Passafestes, desjenigen nämlich, welches durch den Versöhnungstod so folgenreich geworden ist, Johannes dagegen erzählt in chronologischer Ordnung und erwähnt zwei Passafeste (2. 13. 13, 1), auch ein Fest der Tempelweihe (10, 12) und der Laubhütten (7, 2). Daher gewinnt es den Anschein als ob das Lehramt des Herrn nach den drei ersten Evangelien nur ein Jahr gedauert habe, während dasselbe nach Johannes wenigstens zwei Jahre gedauert haben muß. Alle diese Abweichungen beschäftigten in früheren Zeiten weit mehr als jene Uebereinstimmung, denn sie erklärt sich leicht aus der wörtlichen Benutzung vorhandener Berichte, wie diese im Orient von jeher, aber selbst bei griechischen und römischen Schriftstellern (Livius und Polybius), im Mittelalter bei den Chronikenschreibern üblich war. Man sah es nämlich nicht für absolut nothwendig an, daß der Verfasser eines Geschichtswerkes den Styl seines Vorgängers, wenn dieser einmal gut verarbeitet zu sein schien, wieder umarbeiten müsse. Vielmehr durfte er ihn zu seinem Eigenthum machen, ohne ihm die vorliegende Form abzustreifen. So ist auch das Verwandtschaftsverhältniß der Geschichtsbücher des A. T., wie der syrischen, arabischen u. a. entstanden. In den neueren Zeiten ward es ein Lieblingsthema gelehrter Forschungen, der Ursache der Harmonie unserer drei ersten Evangelien nachzuforschen und die von ihren Verfassern benutzten Quellen näher zu bestimmen, indem man entweder, daß einer den andern, oder daß alle drei eine oder viele schriftliche Urkunden, oder daß sie ein mündlich fortgepflanztes Evangelium benutzt haben, geltend machte. Die bisherigen Verhandlungen geben wegen des Mangels an sicheren Haltpunkten und Nachrichten der Hoffnung auf ein sicheres Resultat wenig Raum. Nur scheint der Prolog zum Evangelium Lukas, wenn er auf das frühere Daseyn von Berichten über das Leben Jesu und deren Benutzung schließen läßt, durch den Tadel, welchen er nicht undeutlich über dieselben ausspricht, einer gegenseitigen Benutzung unserer drei Evangelisten ausdrücklich zu widersprechen. (Vgl. auch den Art. Synopsis.) Scholz.

Evangelisch bedeutet eigentlich was den Evangelien gemäß ist und in dieser Beziehung dürften sich wohl auch die Katholiken Evangelische nennen, da ihr Glaubensbekenntniß den Evangelien gemäß, denselben nicht widersprechend ist, wenn auch die kirchliche Tradition daneben bei ihnen Geltung hat. Die Protestanten aber, welche letztere verwerfen und nur die Bibel als Norm des Glaubens annehmen, haben deßhalb vorzugsweise sich Evangelische genannt. Zuerst that dieses der Landgraf Philipp von Hessen im J. 1525. Da aber sogleich beim Beginn der Reformation unter den Evangelischen so verschiedene und abweichende Lehrmeinungen entstanden, so war das Wort nicht bezeichnend genug, daher nannten sich Lutheraner und Reformirte mit dem Zusatz evangelisch. In der neuern Zeit, wo diese beiden Confessionen in manchen Ländern

Deutschlands sich vereinigt haben, wie besonders im Königreich Preußen, heißen die Protestanten insgesammt Evangelische.

Evangelist. So nannte man in den ersten christlichen Zeiten Jeden, der das Evangelium verkündigte, ja Jeden, der einer christlichen Gemeinde als Lehrer vorstand. Vorzugsweise aber wird diese Benennung den Aposteln und Jüngern Jesu gegeben, die sein Leben und Wirken aufzeichneten (s. die Art. Johannes, Lukas, Markus und Matthäus) vgl. Euseb. hist. eccl. III. c. 37. Später wurde der Geistliche, der beim Gottesdienst das Evangelium recitirt oder absingt, Evangelist genannt. In der griechischen Kirche heißt der Diaconus, dem dieses Geschäft obliegt, noch jetzt so.

Evangelisten-Bilder. Auch bei der Darstellung der Evangelisten verfährt die Kirche in dem Geiste, der in den Artikeln „christliche Malerei und Sculptur" auseinander gesetzt wird. Eine uralte Darstellungsweise versinnbildet die Evangelisten unter der Gestalt von vier Flüssen, die aus dem Kirchenfelsen hervorquellen (Ciampini de sacr. aedific.) In den alten Basiliken zu Rom findet man diese Darstellung, die auch von Paulinus von Nola ausdrücklich erwähnt wird. Auf dem Kirchenfelsen (Didron Hist. de Dieu. p. 309) steht auch oft der Heiland oder das Lamm, das die Sünden der Welt hinwegnimmt, oder beide, und am Fuße des Felsens befinden sich die Apostel unter der Gestalt von Schafen. Die Deutung dieses Sinnbildes ist einfach. Christus gründete den unerschütterlichen Felsen der Kirche, die durch die vier geistigen Paradiesesflüsse befruchtet wird. Die Kirche lebt nämlich von des Herrn Worte, und dieses geben die Evangelisten; daher die Evangelien gleichsam den leibhaften Herrn darstellen, weshalb auch in der heil. Messe dem Evangelium geräuchert wird. Diese Sinnbildnerei wird von Durandus und andern Lehrern des Mittelalters weitläufig durchgeführt. Gewöhnlicher aber werden die Evangelisten unter den Gestalten des Menschen, Löwen, Opferstiers und Adlers mit und ohne Person versinnlicht. Auch diese Darstellungsweise ist alt, und läßt sich schon in Hieronymus und Augustinus nachweisen. Entnommen sind die vier Gestalten aus den Gesichten des Ezechiel. Matthäus hat die Menschengestalt (später faßte man den Menschen als Engel); denn sein Evangelium beginnt mit der Stammtafel des Heilandes, seiner Empfängniß, Geburt, und der Gottmensch tritt vorzüglich im Beginne seines Evangeliums hervor. Markus wird als Löwe versinnbildet, und auch dieses Sinnbild ist dem Anfange seines Evangeliums entnommen. Er beginnt nämlich mit Johannes „der Stimme des Rufenden in der Wüste", die Wüste aber wird durch ihren Bewohner, den Löwen, bezeichnet, und Einsiedler, z. B. Hieronymus, erhalten deßhalb den Löwen als Gesellen, von welchem auch der Volksglaube sagte, daß er mit offenen Augen schlafe, weshalb er so häufig an den Eingängen der Kirchen vorkommt, z. B. zu St. Gereon in Köln. Von Markus berichtet auch die Legende, er habe eine lange Nase gehabt, tief gezogene (subducto supercilio) Augenbrauen, schöne Augen, einen kahlen Kopf, herabfließenden Bart mit untermischtem

grauen Haare und mittleres Alter. Denkt man nun an die Apostelgeschichte, daß das Haus der Mutter des Markus gleichsam das Stammhaus der Christen zu Jerusalem war, wohin Petrus aus dem Kerker sich flüchtete, daß der junge Markus bei Paulus und Barnabas ebenfalls schon in der Apostelgeschichte vorkommt, daß er später zu Rom aus dem Munde des Petrus seim Evangelium sammelte, also für die Christen eine nicht nur ausgezeichnete, sondern auch bekannte Persönlichkeit war, so ist es höchst wahrscheinlich, daß die Legende von einem alten Gemälde des Markus herrührt, den die Anhänglichkeit eben so gut abmalen lassen konnte, als später Paulinus von Nola und Andere in den Zeiten des Kunstverfalls wirklich abgemalt wurden. Der dritte Evangelist Lukas wird durch den Opferstier, im Volke gewöhnlich den Ochsen genannt, versinnbildet. Auch diese Darstellung ist in dem Anfange des Evangeliums begründet; denn Lukas beginnt mit dem Opfer des Zacharias in den Tagen des Herodes. Auch der Heiland selbst kann unter dem Schlachtopfer dargestellt werden, da überhaupt die vier Evangelistenbilder auch auf den Herrn bezogen werden, das Menschenantlitz auf den Menschensohn, das Opferrind auf seinen Opfertod, der Löwe auf seine Auferstehung, der Adler auf seine Himmelfahrt. Der vierte Evangelist und Apostel Johannes hat den Adler zum Zeichen, weil er schon im Beginne seines Evangeliums geistig und vergeistigend sich gleichsam wie ein Adler zur Höhe erhebt, und der Erde, so zu sagen, entfliegt. Der Adler blieb daher auch Sinnbild (S. Alt Die Heiligenbilder S. 71) der Geistigkeit und der Gottesgelehrsamkeit und wird darum auch dem heil. Augustinus beigegeben. Daß diese vier Evangelisten-Sinnbilder schon frühe feststanden, ist aus dem Osterliede des Sedulius zu ersehen, der (Carm. Pasch. I.) also spricht:

Hinc Matthaeus agens hominem generaliter implet,
Marcus ut alta fremit vox per deserta leonis,
Jura sacerdotis Lucas tenet ore juvenci,
More volans aquilae verbo petit astra Joannes.

Das heißt nach etwas freier Uebertragung, da die wörtliche zu undeutlich werden würde, also:

Wird in Matthäus verhandelt der Mensch, Weissagung erfüllend,
Ruft Markus in der Wüsteinöd' als Stimme des Löwen.
Priestergebühr hält streng Lukas in Gestalt des Altarrinds;
Aber es fliegt wie ein Adler im Wort zu dem Himmel Johannes.

Sedulius lebte unter Kaiser Theodosius (um 430). Die griechische Kirche hat dieselben Evangelisten-Sinnbilder, wie die lateinische, vereinigt sie aber oft in einer einzigen Viergestalt (Tetramorph. Didron Manuel p. 72 ff. 240 ff.), so daß jede Gestalt einen Fuß zu dem Leibe hergiebt, der Kopf aber die vier Gestalten vereinigt. Allein im Abendland ist diese Darstellungsweise auch nicht ungewöhnlich, wie man an dem schönen Singpult zu Ulm, das in den Verhandlungen des Vereins für Kunst und Alterthum für Ulm und Oberschwaben (Ulm 1844) abgezeichnet ist, und in der deutschen Bibel sehen kann, die im J. 1477, also über ein halbes Jahrhundert vor der

Luther'schen Bibelübersetzung zu Augsburg bei Antonius Sorg erschienen ist. Die Viergestalt steht am Anfange des neuen Testamentes vor dem Evangelium des Matthäus. Nach Ezechiel sind die vier Gestalten geflügelt, und werden auch oft so abgebildet. Schließlich ist noch ein Wort über die Stellung der Evangelisten zu bemerken, die nicht der Willkür unterliegt, sondern seit alter Zeit festgesetzt ist. Wenn z. B. der Heiland mit seinen vier Evangelisten dargestellt wird, so steht oben rechts der Mensch (Engel), links der Adler, unten rechts der Löwe unter dem Menschen, links das Opferrind unter dem Adler. In Didron (Hist. de Dieu vgl. Manuel p. 307. 308) sind solche Bilder zu sehen. Kreuser.

Evangelium — *εὐαγγέλιον* — heißt in der alten Gräcität ein für eine frohe Botschaft gegebenes Geschenk oder dargebrachtes Opfer. Erst in der spätern Gräcität bedeutet es die frohe Botschaft selbst. So fast durchgängig bei den LXX., dem Hebräischen בשׂרה entsprechend, und im N. T., wo es verzugsweise die frohe Kunde vom Gottes- oder Messias-Reiche und von Jesus als dem erschienenen Messias bedeutet; Matth. 4, 23. Mk. 1, 15. Diese gute Botschaft predigte zuerst Jesus selbst (Luk. 4, 18.); dann wurde sie in seinem Auftrage von den Aposteln und ihren Gehülfen gleichfalls mündlich verbreitet, nur mit dem Unterschiede, daß sie ausdrücklich verkündeten, in Jesus von Nazareth sey das Heil der Welt erschienen, und, um ihrer Predigt Glauben zu verschaffen, auch von dem Leben, der Lehre, den Thaten, dem Tode und der Auferstehung Jesu das Geschichtliche mittheilten, Apostelg. 13, 16 ff. Der Kern des Evangeliums ward also ursprünglich der Glaubenssatz: Jesus ist das Heil der Welt; und alle apostolische Lehre hieß nur insofern Evangelium, als sie aus diesem Kern sich entwickelt hatte. Gal. 1, 6 ff. Diejenigen nun, welche ihren Beruf in der Gemeine insonderheit dadurch bethätigten, daß sie, wie das Bedürfniß der Gläubigen es bald forderte, einen genauern und vollständigern Bericht über das Leben Jesu ertheilten, scheinen zuerst Evangelisten genannt worden zu seyn. Eph. 4, 11. Dasselbe Bedürfniß aber machte es, um dem Gedächtnisse zu Hülfe zu kommen, eben so nothwendig, die evangelischen Berichte auch aufzuschreiben, und es entstanden die vorzugsweise sogenannten Evangelien. Solcher schriftlichen Versuche kannte Lukas mehrere. Luk. 1, 1. Indeß zu der Ehre, in der Kirche allgemein anerkannt und gebraucht zu werden, gelangten nur die vier Evangelien, welche nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes überschrieben sind. Diese Ueberschriften (Evangelium nach Matth. u. s. f.) stammen aus dem höchsten kirchlichen Alterthume; denn schon Tertullian beruft sich darauf, indem er den Schriftverfälscher Marcion im 2. Jahrhundert tadelt, daß er seinem Evangelium keinen Titel vorgesetzt habe. Mark. 4, 2. Hieraus erhellet aber zugleich, wie schon Maldonat bemerkt hat, daß jene Titel, als solche, nicht von den genannten Evangelisten selbst herrühren, sondern von der Kirche dem angenommenen Vierblatte des Evangeliums vorgesetzt worden seyen, um es als die allein echte Urkunde der

christlichen Heilsbotschaft zu bezeichnen. Demnach bedeutet Evangelium, dem neutestamentlichen und altkirchlichen Sprachgebrauche gemäß, nicht Lebensgeschichte Jesu, sondern die Heilsbotschaft von ihm, als dem erschienenen Messias, dessen Leben, Lehre, Tod und Auferstehung — oder auch: es bezeichnet den positiven Gegenstand und Grund des christlichen Glaubens. Die schlechthinige Einheit dieses Glaubens beruhte aber von Anbeginn auf Einem Evangelium, und dieses konnte hinsichtlich seines Inhaltes im Wesentlichen weder mündlich noch schriftlich ein Anderes werden (Gal. 1, 9.), wohl aber als geschichtliche Darstellung von verschiedenen Evangelisten mehr oder weniger dem Zwecke des Glaubensbeweises dienen. Nur in dieser Rücksicht unterschied man und unterscheidet noch in der Kirche ein vierfaches Evangelium, wie es vom Matthäus (κατὰ Ματθαῖον), vom Markus u. s. f. schriftlich gestaltet wurde. Wir haben also in unserm Kanon des N. T. Ein Evangelium in vierfacher schriftlicher Gestalt. Vergl. d. Art. Matthäus. — Vogelsang.

Evangelium (in der Messe) ist die Lesung eines Abschnittes aus einem der vier Evangelisten. Schon in sehr frühen Zeiten bildete diese einen integrirenden Bestandtheil der Meßliturgie, wie sich ergibt aus den Worten des Justinus Martyr (Apolog I. c. 67.) „Am Sonntage versammeln sich Alle von der Stadt und von dem Lande, an einem gemeinsamen Orte; da werden die Evangelien der Apostel oder die Schriften der Propheten vorgelesen, so lange die Zeit es gestattet. Hat der Vorleser aufgehört, so hält der Vorsteher einen Erbauungs- und Ermahnungsvortrag, diesen trefflichen Vorschriften nachzuleben u. s. w.“ Als Urheber unserer heutigen Pericopeneintheilung wird der h. Hieronymus angesehen, obgleich eingeräumt werden muß, daß zu seiner Zeit den bedeutendsten Festen ihre bestimmten evangelischen Abschnitte schon zugewiesen waren, die wahrscheinlich von ihm nur aufgenommen und seiner weiteren Auswahl zu Grunde gelegt worden sind. Ueber die Grundsätze, wonach die Auswahl der Pericopen für die Sonntage, die einzelnen Feste und Zeiten getroffen worden, so wie über die Bedeutung, die dem Evangelium in der Meßliturgie zuerkannt werden muß, vergl. den Art. „Messe“. Eingeleitet wird die Lesung des evangelischen Abschnittes durch den bekannten priesterlichen Gruß und die Bezeichnung des Evangelisten, aus dem der betreffende Abschnitt genommen ist. Letztere enthält zugleich die Mahnung an die Gläubigen, das Wort Gottes mit Aufmerksamkeit und Erfurcht aufzunehmen; begleitet ist sie von einem Kreuzeszeichen, womit der Vorlesende zuerst das Evangelien-Buch und dann sich selbst bezeichnet, offenbar zur Sinnbildung der Bereitwilligkeit, mit Verläugnung seiner selbst das Wort des Gekreuzigten fest zu glauben und muthig und standhaft zu bekennen. Nach beendigter Lesung antwortet im Namen des Volkes der Meßdiener, mit dem Ausdrucke des Lobes Christi, der die frohe Botschaft uns verkündet („Laus tibi Christe“), während dessen der Celebrans das Evangelien-Buch auf die Stelle küßt, die beim Eingange mit dem Kreuze bezeichnet worden war, unter den Worten: Per evangelia dicta deleantur nostra delicta („durch

die Worte des Evangeliums mögen getilgt werden unsere Sünden"). Es wird dadurch ausgedrückt, daß die Aufnahme der göttlichen Wahrheit geeignet sey, das Herz von sündhaften Begierden zu reinigen und die sündige Lust zu ertödten. Nur in den Seelenmessen unterbleibt der Kuß, wohl aus dem Grunde, weil die Verheißungen des vorgelesenen Abschnittes hier nicht sowohl auf uns selbst, als auf die Verstorbenen bezogen werden.
Martin.

Evangelium Aegyptiorum, Andreä, der zwölf Apostel oder Hebräer, Jacobi, Matthiä, Nicodemi, Petri, Thomä, s. Apokryphen.

Evangelium Johannis, Lucä, Marci, Matthäi, s. Johannes, Lucas, Marcus, Matthäus.

Evaristus, ein Grieche, aus Syrien, von jüdischer Abstammung, stand im Anfange des 2. Jahrhunderts 13 oder 14 Jahre der römischen Kirche vor. Sein Name wird verschieden geschrieben, man nennt ihn auch Evaristes und Aristus. Nach Optatus von Mileve und dem h. Augustinus folgte er dem Anaclet als Bischof nach: Eusebius (hist. eccl. l. III. c. 31.) dagegen nennt ihn den Nachfolger des Clemens. Auch über die Dauer, den Anfang und das Ende seines Pontificats ist man nicht einig. Evaristus soll den Martyrtod unter Kaiser Trajan um 109 erlitten haben. Sein Gedächtnißtag ist der 26. October. Der Liber Pontificalis (in Anast. Bibl. bei Murat. III. 1. p. 95.) und Amalric. Auger. (ibid. 2. p. 15.) geben an, daß er in Rom den Priestern Kirchen (tituli, vergl. d. Art.) zugetheilt und die sieben Diaconen eingesetzt und sie verpflichtet habe, ihren Bischof predigen zu hören. Die Decretalbriefe und die Verordnungen, die ihm zugeschrieben werden, sind unecht. Die Einweihung der Kirchen soll zuerst Evaristus eingeführt haben; diesem widersprechen Bona rer. liturg. lib. 1. c. 10. u. Martene de antiq. eccl. rit. 2. c. 13. Aschbach.

Evodius, ein Freund des h. Augustinus und ebenfalls aus Tagaste, einer Stadt in Numidien, gebürtig, kehrte mit diesem, nachdem er in Rom seine Studien beendigt und zum Christenthume übergetreten war, im J. 378 nach Africa zurück und wurde, da er sich bei der Bekleidung mehrerer kirchlichen Würden ruhmvoll auszeichnete, zum Bischof von Uzalis bei Utica gewählt. In dieser Stellung kämpfte er, besonders in den Jahren 396 und 397, unermüdlich gegen die immer mehr umsichgreifenden Irrlehren der Donatisten und Pelagianer. Seine übrigen Lebensverhältnisse, so wie die Zeit seines Todes, welche jedoch nach dem Jahre 427 fällt, sind unbekannt. Wir besitzen von ihm nur noch einige Bruchstücke eines Briefes an die Mönche des Klosters zu Adrumetum vom J. 427 (unter den Briefen des h. Augustinus gedruckt, nr. 216 der Benedictinerausgabe). Vielleicht gehört ihm auch das gewöhnlich dem h. Augustinus zugeschriebene (im Anhange zum achten Bande der Benedictinerausgabe befindliche) Buch De unitate trinitatis contra Manichaeos an; keineswegs darf man ihm aber die ebenfalls bei den Werken des h. Augustinus abgedruckten Libri duo de miraculis Stephani zuschreiben, und die von ihm verfaßte ähnliche Schrift

De miraculis in Africa ostensis per reliquias Stephani ist nicht mehr vorhanden. —b.

Ewalde (heilige). Um das J. 695 kamen zwei englische Priester aus Irland, wo sie Mönche geworden waren, über Friesland oder Frankreich nach dem Land der Sachsen, denselben das Evangelium zu verkünden. Sie hießen beide Ewald; zur Unterscheidung hatte aber von der Farbe der Haare der eine den Beinamen des Schwarzen, der andere den des Weißen. Der Erstere besaß ausgebreitetere Wissenschaft; an Frömmigkeit und Glaubenseifer waren beide einander gleich. Sie fanden gleich bei ihrer Ankunft bei einem sächsischen Bauer gastliche Aufnahme, und da sie zum Fürsten jener Gegend geführt zu werden verlangten, weil sie ihm wichtiges zu verkündigen hätten, wurde ihnen die Erfüllung ihres Wunsches erst bereitwillig zugesagt. Als aber ihr Psalmengesang und ihre tägliche Feier des h. Meßopfers den Verdacht rege gemacht hatte, sie wollten eine neue Religion einführen, und die Besorgniß entstand, der Fürst werde den Glauben der Väter verlassen — welche Besorgniß nach der strengen Strafe, womit derselbe den Tod der Heiligen ahndete, zu urtheilen nicht unbegründet seyn mochte — so wurde ihre Ermordung beschlossen. Der Weiße starb schnell durch das Schwert, der Schwarze erst nach langen Martern. Ihre Leiber wurden in den Rhein geworfen; durch ein Wunder trieben sie, wie Beda berichtet, stromaufwärts, ungefähr 40,000 Schritt weit, bis zu dem Ort, wo ihre Gefährten sich befanden und wurden nach einer Erscheinung, die einem von ihnen, Tilmon genannt, geworden, von denselben dort ehrenvoll begraben. Pipin von Heristall ließ sie bald nachher nach Köln bringen und in der Kirche des h. Clemens, jetzt des h. Kunibert beisetzen, wo sie noch ruhen. Die Häupter der Heiligen wurden wahrscheinlich im J. 1074, in welchem der h. Anno ihre Gebeine feierlich erhob, von demselben seinem Freunde, dem Bischof Friedrich von Münster geschenkt: sie sind in den Gräueln der Wiedertäufer-Herrschaft 1535 zu Grunde gegangen. — Ueber den Ort, wo die beiden Ewalde den Martyrtod gelitten haben, gibt es verschiedene Sagen, wovon die eine Kroneburg bei Elberfeld als solchen bezeichnet, andere die Stätte ihres Todes nach der Grafschaft Mark (Appellerbeck bei Dortmund), in die Nähe von Barmen und nach Laer 3 Stunden von Münster verlegen. Sie lassen sich aber nicht begründen und stehen sämmtlich mit der Angabe des Zeitgenossen Beda, daß ihre Leiber nach der Ermordung in den Rhein geworfen wurden, in Widerspruch.— Das Andenken der beiden Heiligen wird an ihrem Todestage, den 3. October, begangen. AA. SS. Boll. Oct. Tom. II. Frings.

Ewige Lampe, s. Lampe.

Ewiger Jude, s. Ahasverus.

Exaction (Beisteuer), s. Decimationssteuer.

Exakioniten, s. Eunomianer.

Exarch, Exarchat. Den Namen Exarchen führten in frühern Zeiten nur die Bischöfe in den Hauptstädten, in denen die Proconsuln residirten. Anfangs waren derselben fünf (in Antiochia, Alexandria, Ephesus, Cäsarea

und Constantinopel), späterhin nur drei, nämlich die Bischöfe von Cäsarea, Ephesus und Heraklea, die jedoch auf ihre Exarchat-Würde verzichteten, als Constantinopel zu einem Patriarchate erhoben wurde. Die katholischen Exarchen der Armenier, Perser, Maroniten und Chaldäer vertauschten ihre Exarchat-Würde mit dem Titel Patriarch. Auch in neuerer Zeit kömmt dieser Titel in der griechisch-russischen Kirche vor. So übte noch zur Zeit der griechischen Regentschaft (siehe das griechische Volk von Ludwig v. Maurer. Heidelberg 1835. I. B. S. 397) der Metropolit von Lacedämon im Bezirke Akova, in der Provinz Korytäna die Rechte eines Exarchen aus und nach Wiggers (kirchl. Statist. B. I. Hamburg und Halle 1842. §. 53. S. 216) führt der Bischof von Grusien gegenwärtig noch den Titel Exarch. Mit dem s. g. russischen Exarchen hatte es aber eine eigene Bewandtniß. Als nämlich Peter der Große nach dem Tode des Patriarchen Hadrian damit umging, die höchste weltliche und geistliche Gewalt in seiner Person zu vereinigen, so wagte er es zwar nicht, sogleich das Patriarchat zu unterdrücken, sondern verschob die Wahl eines neuen Patriarchen von einer Zeit zur andern, und übertrug indeß die geistliche Geschäftsführung dem Metropoliten von Rezan, Stephan Jaworski, einem sehr gelehrten und gewandten Prälaten. Der Kaiser nannte diesen Schatten vom Patriarchen Exarch oder Vicepatriarch. Der Exarch erhielt aber nicht alle patriarchalischen Geschäfte zur Entscheidung, sondern nur die minder wichtigen. Die wichtigeren religiösen Angelegenheiten wieß Peter an eine Versammlung von Bischöfen, deren mehrere theils beständig versammelt waren, theils auch außerordentlich zusammen gerufen wurden. Der Exarch und diese versammelten Bischöfe hießen das heil. Concilium oder der heil. Synod. Diese mußten mit dem Senate berathschlagen, wobei die Mehrheit der Stimmen entschied. Die wichtigsten Geschäfte aber mußten vor den Monarchen gebracht werden. Diese Form, die geistlichen Geschäfte zu verwalten, dauerte etwas über 20 Jahre, und heißt gewöhnlich das Exarchat. Schmitt.

Exarchat von Ravenna, s. Kirchenstaat.

Exaudi, s. Sonntag.

Exception des Spoliums (exceptio spolii), s. Besitz.

Excommunication ist die Strafe, wodurch Einer von einer kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen wird. Dieselbe ist entweder eine partielle (excommunicatio minor), wenn dadurch blos eine Ausschließung von gewissen Kreisen oder Vortheilen der kirchlichen Gemeinschaft geschieht; oder sie ist eine gänzliche (excomm. major) (auch zuweilen execratio und anathema genannt), wenn man dadurch ganz und gar von der Kirche ausgestoßen wird. Doch ist diese nie unwiderruflich, sondern kann, wenn man zum Gehorsam gegen die Kirche zurückkehrt und die gehörige Genugthuung leistet, wieder aufgehoben werden. Ueber das Nähere s. Kirchenstrafen, Anathema und Execrationen. Walter.

Execrationen (execratio von ex und sacrare, ent-heiligen) heißen in der liturgischen Sprache diejenigen Handlungen oder Ereignisse, wodurch

ein heiliger oder geweihter Ort verletzt wird und seine Weihe wieder verliert. Solche Entweihungen können mit oder wider Willen der Kirchenobern stattfinden. Ersteres ist der Fall, wenn die heil. Stätte wesentlich verändert, oder profaner Benutzung überwiesen werden soll. Soll mit Erlaubniß der Obern eine Kirche oder ein Kirchhof abgetragen und in weltliche Hände übergeben, oder die Kirche oder der Altar behufs eines Um- oder Neubaues abgebrochen werden, so muß die Execration vorhergehen, welche bei Kirchen in der ordnungsmäßigen Entfernung der Reliquien und anderen religiösen Gegenstände, bei Altären in der Wegnahme des s. g. sepulcrum's oder sigillum's (s. Altar), bei Kirchhöfen in der Wegschaffung des Kreuzes und der dort ruhenden Gebeine besteht (s. Kirchhof). — Die unfreiwillige Execration tritt ein in Folge eines großen Frevels oder Unglücks; und es bedarf dann einer neuen Weihe, wenn die heil. Stätte wieder als solche angesehen und gebraucht werden soll. Nach canonischen Gesetzen verliert sie ihre ursprüngliche Weihe durch gewaltsam vergossenes Menschenblut, wenn die blutige That an heil. Stelle Statt hatte und von einiger Bedeutung war (C. 4. 10. X. de consecr.), durch gewisse Handlungen der Unzucht (C. 5. X. de adult., C. 16. X. de cons. eccl.), durch das Begräbniß eines Ungläubigen oder Excommunicirten (C. 7. X. de cons. eccl.); endlich geht diese Weihe auch verloren, wenn die Kirche in ihren Haupttheilen zerstört oder durch ein Ereigniß der Gewalt oder der Noth zu profanem Zwecke verwendet worden war (Can. 19 Dist. 1 de cons. C. 1. X de consecr.), wie dies z. B. in Kriegszeiten oder bei großem Brande oft der Fall ist. Zu allen diesen Fällen bedarf der heil. Ort wieder einer neuen Weihe, einer s. g. Reconciliation oder Aussöhnung, welche, wenn sie vom Bischofe selbst vorgenommen wird, mittelst einer Mischung von Wein, Ysop und Palmasche mit Weihwasser, wenn aber ein Priester dazu ermächtigt ist, mit gewöhnlichem Weihwasser unter den im Pontificale oder in der Agende vorgeschriebenen Gebeten Statt hat. Der Gedanke, daß die heil. Stätte, welche, nur den hochheiligen Zwecken der Religion geweiht, in Gottes heil. Obhut hingegeben war, durch Werke der Sünde und der Gottlosigkeit befleckt und geschändet worden, muß nothwendig die frommen Empfindungen stören und den Aufschwung der Seele zu Gott hemmen; und es ist nichts natürlicher, als daß die Kirche durch den erneuten Act der feierlichen Weihe die Versöhnung zu vermitteln und der entweihten Stätte wieder die ursprüngliche heilige Ehrfurcht zu erstatten suchte. Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit der Execration und Reconciliation eines Gottesackers; dort ruhen die Leiber der im Glauben Entschlafenen dem großen Tage der Auferstehung entgegen, eine Saat von Gott gesäet, ein Zeichen der auch nach dem Tode fortdauernden heil. Gemeinschaft, eine heil. Ruhestätte, von der jede Störung und Entheiligung fern bleiben soll (s. Kirchhof).

Execrationen nennt man auch die Verwünschungen, welche, von gottesfürchtigen Männern über Lasterhafte und Gottverlassene ausgesprochen, mehr die verkehrte Gesinnung als die Person treffen und im Grunde nur

die Bekehrung letzterer bezwecken sollen. Beispiele der Verwünschung und des Fluches in diesem Sinne liefert die heil. Schrift, besonders das A. T. viele; merkwürdig sind in dieser Beziehung mehrere Lieder Davids, namentlich die s. g. Feindespsalmen. Von abergläubischer Bedeutung und gefürchtet waren die Execrationen der im Geruche der Zauberei stehenden Personen (s. Hexenglaube), sowie die Verwünschungen der unschuldig Hingerichteten, die oft in ihren Folgen als Gottesurtheil angesehen wurden (s. Ladung vor Gottes Richterstuhl beim Artikel: Ordalien). — Als kirchlich gültige Execrationen haben das Anathem und der Bann folgenreiche Bedeutung (s. die Artikel Anathema, Excommunication und Kirchenstrafen). Baudri.

Exedra bezeichnet bei alten Kirchenschriftstellern sowohl die Kanzel als auch den Bischofsstuhl (cathedra episcopalis) im Chor. Exedrae aber waren die bei der Kirche befindlichen oder damit in Verbindung stehenden Nebengebäude; es wurden dazu die Tauffapelle (baptisterium), die Sacristei (Diaconica), das Kirchengefängniß (decanica), der Büchersaal, ja selbst der Bischofshof gerechnet. Vgl. Augusti, Archäologie. I. S. 387 ff. =

Exegese (Schrifterklärung), schon seit den frühesten Zeiten mehr oder weniger Bedürfniß, ward zunächst mit dem Vorlesen der hl. Schriften verbunden, indem dem vorgelesenen Abschnitt die Uebersetzung desselben in die Volkssprache und die Erläuterung zur Erbauung und zur Befestigung des Glaubens beigefügt zu werden pflegte. Dies geschah von solchen, welche nach vorausgegangenem Unterrichte die genauere Kenntniß der hl. Schrift und der dieselben erläuternden Ueberlieferung dazu befähigte und das Vertrauen beauftragte, nach der Norm, welche der allgemeine Glaube an die Hand gab, zu ungefärbten ungezwungenen Ausströmungen eines einheitlichen höheren Lebens machte. So erheischt es die Natur der Sache. Die hl. Schrift ist aus Eingebung Gottes verfaßt, ihre Lehre, ein Gemeingut Aller, unser Trost, Heil und einzige Beruhigung für dieses Leben und für das zukünftige, kann weder von den Forschungen des Einzelnen, noch überhaupt von dem Resultat menschlicher Erörterungen abhängig, darf nur der Inhalt dessen seyn, was immer, überall und allgemein öffentlich gelehrt und wodurch schon in den ersten Zeiten der Kirche Irrlehrer zurechtgewiesen, Glaubensstreitigkeiten entschieden wurden.

Für die Vollziehung jener Mission oder für die Exegese genügt aber nicht eine gewöhnliche Befähigung oder allgemeine Vorbildung, da die hl. Schriften zu viel Eigenthümliches in der Sprache, Darstellungsweise und im Inhalte haben, jedes Buch eine Masse dessen was dem späteren Leser überhaupt, insbesondere dem abendländischen dunkel und unverständlich erscheint. Der Exeget muß aus dem Urquell das Wort Gottes schöpfen können, folglich mit den biblischen Sprachen vertraut seyn (s. den Art. bibl. Philologie); er muß die Regeln kennen, nach welchen mittelst der vorhandenen kritischen Hülfsmittel die Richtigkeit der Textesworte zu beurtheilen, auch die Echtheit ganzer Aufsätze und Abschnitte zu erweisen ist

(s. den Art. bibl. Kritik); er muß sich mit dem Natur- und Gesellschaftszustande aus welchen unsere hl. Schriften hervorgegangen sind, bekannt machen (s. den Art. bibl. Alterthumskunde); endlich setzt die Exegese die Kenntniß der Regeln und Hülfsmittel voraus, die in Stand setzen, den Text richtig zu verstehen, woran sich die Exegetik (Schriftauslegungskunde) anschließt (s. den Art. bibl. Hermeneutik). Die Anwendung dieser Regeln und Vorkenntnisse gilt für alle hl. Schriften gleichmäßig: denn überall ist zunächst der buchstäbliche Sinn aus dem Sprachgebrauche, Zusammenhange und Standpunkte der Verfasser mit beständiger Berücksichtigung der exegetischen Tradition festzustellen, zugleich zu erforschen ob in den Worten ein tieferer (mystischer) Sinn verborgen liege oder ob darin etwas anders zugleich vorgebildet (typisch dargestellt) werde. Es leidet nämlich keinen Zweifel, daß die hl. Schriftsteller, von ihrem höheren Standpunkte aus mit dem Blick stets auf das sittliche Bedürfniß ihrer Leser gerichtet, oft einen mystischen Sinn beabsichtigt haben. Man verglich ihn gern mit den Saiten, welche den Ton hervorbringen, den grammatisch historischen dagegen mit dem Holze, auf welches die Saiten gespannt werden müssen damit sie wirklich tönen und läßt bei seiner Bestimmung sich von den Winken der hl. Schriftsteller selbst leiten oder wo diese fehlen, von der Analogie und Grundansicht, unter welcher das Verhältniß Gottes zur Menschheit in der hl. Schrift aufgefaßt zu werden pflegt. Auch neben dem eigentlichen ist oft ein typischer Sinn beabsichtigt: denn die Orientalen brauchen gern eine Person oder Sache als Vorbild einer andern. Doch wird das aufmerksame Lesen leicht überzeugen, daß der Wortsinn in der Regel fest zu halten ist und daß die Ausnahmen von dem Uebrigen sich deutlich aussondern, eine solche Gewandtheit und Tiefe, eine so gründliche Einsicht in das Verhältniß des Sichtbaren zum Unsichtbaren, der Welt zu Gott, des Menschen zum Allmächtigen verrathen, daß sie zu mystischen Stellen und Typen der Profanschriftsteller sich gewöhnlich verhalten wie Gold zur Schlacke, Wahrheit zum Irrthum, Glaube zum Aberglauben und daß folglich die Willkühr und Spielerei, in welche die mystische und typische Schrifterklärung so gewöhnlich ausgeartet ist, nur auf Rechnung der Exegeten kommt. Demnächst hat die Exegese, je nachdem der Inhalt des zu erklärenden Buches geschichtlich, poetisch, prophetisch oder didaktisch ist, manchen Gegenständen noch besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Bei Geschichtsbüchern sind die Quellen, der Zweck, die Treue der Mittheilungen, in Wundererzählungen das wirklich Wunderbare, in Parallelstellen die Abweichungen genau zu bestimmen. Die Gedichte sind zunächst ihres poetischen Gewandes zu entkleiden, dann ist das Geschichtliche von der Dichtung zu scheiden, endlich der Zweck des Ganzen nachzuweisen. Auch in den prophetischen Reden ist zunächst der Sinn alles dessen was Erzeugniß der lebhaften Phantasie ist zu erläutern, dann die Gedankenreihe zusammen zu stellen und endlich dieser die historische Beziehung nachzuweisen, am nachdrücklichsten allem dem, was die Zukunft betrifft oder den Weissagungen. In den didaktischen Schriften ist die Terminologie, besonders

zu beachten, dann das Beweismittel von dem Bewiesenen sorgfältig zu scheiden. Bei diesen Erklärungen muß die Bildung der Leser und Zuhörer, auf welche gewirkt werden soll, immer Berücksichtigung finden. Was Erfolg bei der minder gebildeten Volksmasse haben soll, muß der Auffassungsweise des Mittelstandes entsprechen, aus seinem eigenen Gesichtskreise sich erheben: eine deutliche und einfache Erläuterung der Texteswort und deren gemeinnützige Anwendung wird hier genügen. Sind die Leser aber aus den gebildeten Ständen oder Theologen, dann ist der Beweis für das Vorgebrachte zu führen und alles was zum sicheren Verständniß dienen kann, auch abweichende Ansichten beizubringen und zu würdigen.

Ueberhaupt richteten sich die Erklärungen wie die ihr beigefügten Erörterungen und Ermahnungen stets nach den Bedürfnissen der Leser oder Zuhörer, sie trugen insofern mit Recht von jeher das Gepräge ihrer Zeit und örtlichen Zustände. So lange die Israeliten in Kanaan beisammen und von der Zeit, in welcher unsere hl. Schriften des alten Testaments entstanden sind, weniger entfernt lebten, konnte was der Dollmetschung beigefügt ward kurz seyn, sich auf einige den Text aus der Ueberlieferung ergänzende Erläuterungen, besonders auf die Nachweisung seiner Erfüllung nach der beliebten Erklärungsweise beschränken. So ist die Exegese beschaffen, welche im alten und neuen Testamente vorkommt, denn spätere hl. Schriftsteller haben nicht selten ältere Bibelstellen benutzt und erklärt; auch diejenige, welche sich in den Schriften des Flav. Josephus und zum Theil noch in der Mischnah kund gibt: sie weiset den Wortsinn, dann die Typen nach und ergänzt den Zusammenhang aus der Ueberlieferung. Unter den Hellenisten wurde in den letzten zwei Jahrhunderten v. Chr. der philosophische Idealismus beliebt, der überall die Aufsuchung des Geistes unter Verachtung der Materie begünstigte, auch der Geschichte und den Einrichtungen des alten Testaments, selbst einzelnen Worten einen höheren geistigen Sinn unterlegte. So gewann die mystische Erklärungsweise die Oberhand; sie fand auch unter den Christen um so mehr Beifall, da sie dem frommen Sinn ganz besonders zusagte, da man in dieser Weise auch ohne Kenntniß der hebräischen Sprache, der Geschichte und des Alterthums erklären, die herrschende Denkungsart und Philosophie leicht übertragen, jeden Satz insbesondere bildliche Darstellungen, Anthropomorphismen und Anthropopathien ohne ihren Sinn in eigentlicher Rede zu entwickeln, überaus lehrreich machen, auch die daran gewöhnten Sectirer mit mehr Erfolg bekämpfen konnte. Dazu kam, daß diese Richtung von vielen angesehenen Lehrern, besonders der einflußreichen alexandrinischen Schule wie von Origenes empfohlen und befolgt wurde. Aehnliche Ursachen brachten auch in der Folge noch und in der ganzen christlichen Kirche ähnliche Wirkungen hervor: nicht blos in der griechischen, sondern auch in der syrischen, lateinischen u. A. blieb während der patristischen Zeit, im Mittelalter, bei den Scholastikern und selbst noch in den letzten vier Jahrhunderten die mystische oder allegorische Erklärungsweise die vorherrschende. Doch hat es auch nie an Gelehrten gefehlt, welche den oben bezeichneten richtigen

Weg einhielten, sich den Lehrern der antiochenischen Schule, dem hl. Chrysostomus, dem hl. Hieronymus u. v. A. anschlossen, wie denn die Kirche ihn überall auf Concilien, in symbolischen Büchern, Catechismen u. A., da wo es galt, die wahre Lehre aus der hl. Schrift an das Licht zu fördern, befolgt hat. Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts ward besonders unter den Protestanten Deutschlands die Exegese mit regerem Eifer und mit größerem Aufgebot von Gelehrsamkeit als je getrieben. Der Bruch, der hier zwischen dieser und dem Glauben eingetreten, übte einen nachtheiligen Einfluß insofern aus, als gewöhnlich vorgefaßte Meinungen in den Text unserer hl. Urkunden hineingetragen wurden, hatte jedoch für die gute Sache der göttlichen Offenbarung die wohlthätige Folge, daß alle Hülfsmittel, welche die Wissenschaft seit Jahrhunderten, besonders in den neuesten Zeiten so überaus reichlich zu Tage gefördert hat, sorgfältiger benutzt wurden, wodurch die Harmonie aufs glänzendste sich herausstellte; zugleich ward die richtigere Auffassungs- und Erklärungsweise unserer hl. Schriften bei diesen Verhandlungen unabweisbares Bedürfniß. Scholz.

Exegeten (Literatur der Exegese). Gelehrte, welche die Erklärung der h. Bücher nicht blos durch Uebersetzungen (s. d. Art. Bibelübersetzungen), sondern durch ausführlichere Erläuterungen in besonderen Schriften mit Erfolg sich angelegen seyn ließen, gab es vor Chr. und in den beiden ersten Jahrhunderten nach Chr. aus den oben (s. Exegese) angegebenen Gründen nicht; dagegen gehört dies in den folgenden zu den Lieblingsbeschäftigungen. Zuerst ragt Origenes († 254) hervor. Seine mystische Erklärungsweise rechtfertigt er durch viele Aeußerungen des h. Paulus: wie „der Buchstabe tödtet, der Geist macht lebendig"; er macht sie besonders geltend in seinen Commentaren zu den Evangelien Matthäus und Johannes, aber auch in andern Schriften und wirkte durch sie nach seinem Tode noch, indem in seiner Schule oder durch seine Schriften die angesehensten Lehrer der beiden folgenden Jahrhunderte sich gebildet hatten. Doch folgte er in einigen leider verlornen Schriften auch dem Wortsinne. Dieser fand in Diodor von Tarsus († 394), Theodor von Mopsuest († 429), Eusebius von Emesa († 360), Polychronius und anderen aus der antiochenischen Schule hervorgegangenen Lehrern, von deren Erklärungen nur Fragmente in den Catenen (s. d. Art.), Ueberreste bei Chrysostomus, Hieronymus u. a. erhalten sind, tüchtige Vertreter, den berühmtesten der griechischen Kirche in dem hl. Johannes Chrysostomus (s. d. Art.), in dessen Homilien über das N. T., auch in einigen über das A. T. an die Textesworte die trefflichsten Erklärungen und Nutzanwendungen angeknüpft sind. An ihn reihen sich an sein Schüler Isidor von Pelusium, welcher auf an ihn ergangene Anfragen Briefe über viele schwierige Stellen der hl. Schrift schrieb; ferner Theodoret, Bischof von Cyrus, mit seinen Commentaren zu einigen Büchern des A. und N. T., Arethas und Andreas mit ihren Commentaren zur Apokalypse, später der hl. Johannes Damascenus (im 8. Jahrh.), Theophilakt (im 11. Jahrh.), Euthymius Zigabenus und einige andere, die meist

nur Auszüge aus den Homilien jenes großen Kirchenlehrers lieferten oder wie früher Prokopius von Gaza Catenen anfertigten. Unter den Exegeten der syrischen Kirche verdient der hl. Ephraem der Syrer erwähnt zu werden, dessen Erklärungen über das A. T. neben dogmatischen und allegorischen Erörterungen sehr viele lehrreiche Bemerkungen enthalten.

Die übrigen christlichen Nationen des Orients hatten keine selbstständigen Schrifterklärer, höchstens Uebersetzer griechischer, hierher gehöriger Werke; dagegen hatte die lateinische Kirche eine sehr reiche Literatur. Hier ist der hl. Hieronymus der Erste, durch welchen die Exegese wahrhaft gefördert ward, sowohl durch seine Uebersetzung der hl. Schrift, als durch seine Commentare und Erklärungen unzähliger einzelner Stellen in seinen Abhandlungen und Briefen. Mit seiner classischen Vorbildung, schriftstellerischen Gewandtheit, gründlichen Kenntniß der biblischen Sprachen und des biblischen Schauplatzes, welchen letzten er während des letzten Theils seines Lebens zum Wohnorte sich erkoren, leistete er, was vor ihm Keiner für das richtige Verständniß der hl. Schrift geleistet hat, indem er dasselbe überall auf die Ursprachen, zugleich mit sorgfältiger Benutzung der reineren Ueberlieferung, zurückführte und so auf den richtigeren Weg einlenkte; auch mystische und typische Deutungen erwähnt er oft. Für diese zeigte eine besondere Vorliebe der hl. Augustinus, der als Vertheidiger des angewendeten Sinnes den behandelten Schriftstellen in seinen sehr zahlreichen exegetisch-homiletischen Schriften am gewöhnlichsten eine moralische Beziehung gibt, so wie auch ganz besonders sowohl in ihren exegetischen als dogmatischen Schriften der hl. Hilarius, der hl. Ambrosius, der hl. Gregor der Große, der hl. Leo der Große und viele andere Kirchenväter und die meisten Kirchenschriftsteller bis auf die neueren Zeiten; nur der Commentar des Pelagius zu dreizehn Paulinischen Briefen macht hievon in der patristischen Zeit noch eine Ausnahme, indem er einfach, klar und gedrängt den Wortsinn darlegt, aber freilich ohne den tiefen Blick in das Wesen des Christenthums, ohne die umfassende Anschauung und die geistvolle, erweckende Darstellung, die den hl. Augustinus als Schriftforscher so sehr auszeichnen. Im Mittelalter begnügten sich ohnehin diejenigen, welche der Schrifterklärung ihre Thätigkeit zuwendeten, damit, zu wiederholen, was die Commentare der angesehensten Kirchenväter enthielten, da die Ansicht immer herrschender wurde, daß diese schon alles sattsam beigebracht haben, was von Sprachkenntnissen und sonstiger Gelehrsamkeit in der Exegese erforderlich ist. Dies gilt schon von Alkuin, Rabbanus Maurus, Lanfrank u. A., besonders aber von den in jener Zeit häufig herausgegebenen Glossen (glossa ordinaria des Walafrid Strabo, glossa interlinearis des Anselmus u. A.) und Postillen. Doch fehlte es auch nicht an selbstständigen Bestrebungen: im 8. Jahrhundert bewährte sich Beda Venerabilis († 735) (s. d. Art.) auch als Exeget; sein Commentar zur Apostelgeschichte ist noch jetzt werthvoll. Als Belege mögen auch dienen die Commentare, welche Bruno von Segni, Hugo von St. Viktor, Ruprecht von Deutz, Thomas von Aquino u. A. über einige

Bücher der hl. Schrift schrieben. Bedeutender waren die Leistungen einiger jüdischen Exegeten jener Zeit des Salomo Jarchi († 1104), des Aben Esra († 1174), des David Kimchi († 1190), des Moses Maimonides († 1205), des Levi Ben Gerson († 1370), des Isaak Abarbenel († 1403), von denen der erste die traditionelle, der zweite und dritte die grammatische Auslegung festhielten, die letzten aber eine größere philosophische und dialektische Kunst auf die Auslegung der Texteworte wenden. Ausgezeichnet zu werden verdient unter den christl. Exegeten Nikolaus von Lyra († 1340), welcher Erklärungen über die Perikopen und Episteln und einen Commentar über die ganze Bibel, unter dem Titel Postilla, in 85 Büchern, schrieb: kurze Scholien und Glossen aus Jarchi und andern guten Erklärern, wobei immer zugleich beim Geschichtlichen der Faden der Geschichte, beim Dogmatischen die jüdische und christliche Auslegung nachgewiesen ist. Einen zu weitschweifigen Commentar über die historischen Bücher des A. T. und über das Evangelium Matthäus (in 20 Bdn. Fol.) schrieb Alphons Tostat († 1455). Seitdem im fünfzehnten Jahrhundert die Wissenschaften, besonders die classische Literatur, mit regerem Eifer betrieben wurden, trat für die Exegese eine günstige Aera ein. Erasmus († 1536), der sich überhaupt an diesem Umschwunge betheiligte (s. d. Art.), ist hier wegen seiner vortrefflichen Paraphrase des N. T. und wegen seinen Noten zu einigen biblischen Büchern zu nennen, le Fevre d'Estaples wegen seines Commentars über die paulinischen Briefe und die Evangelien, Cajetan Thomas de Vio († 1534) wegen seiner grammatisch-historisch-allegorischen Auslegungen, welche sich über einen großen Theil des A. T. und fast über das ganze N. T. erstrecken, und Santes Pagninus († 1543) wegen seiner catena argentea gemina zum Pentateuch und Psalter, noch mehr wegen seiner Hermeneutik (Isagoge in sacr. script.) und wegen seiner sorgfältigen lateinischen Bibelübersetzung. Wir müssen uns, da die Literatur der Exegese seitdem überaus reichhaltig wird, auf die Erwähnung des Bessern und auf die nähere Bezeichnung der vornehmsten Leistungen beschränken, besonders solcher, welche wenigstens zum Theil ein Ergebniß der immermehr auflebenden orientalischen Sprachstudien und der genaueren Bekanntschaft mit dem orientalischen Alterthume sind. Robert Stephanus begleitete mehrere seiner Ausgaben des N. T. mit kurzen Anmerkungen, Isid. Clarius das ganze A. und N. T.; ebenso Franc. Vatablus († 1547), der in seinen Noten zum A. T. viel Brauchbares aus den rabbinischen Erklärern, hier, wie in denen zum N. T. viel Treffliches liefert. Zu den tüchtigsten Exegeten jener Zeit gehört unstreitig Joh. Maldonat († 1583), ein spanischer Jesuit, der mit gründlicher hebräischer und griechischer Sprachkenntniß ausgerüstet zu Paris mit dem größten Beifall als Lehrer wirkte. Sein Commentar (2 vol. fol.) zu den Evangelien zeugt von Scharfsinn, edler Freimüthigkeit und gewissenhafter Benutzung der hl. Väter; er empfiehlt noch jetzt sich mehr als die neueren Hülfsmittel zum Gebrauch; weniger bedeutend sind seine Commentare zu einigen Büchern des A. T. Andreas Masius († 1573) schrieb einen Commentar über

das Buch Josua, der als ein Meisterwerk grammatischer Auslegung gilt, Sadolet († 1547) einen solchen über den Brief an die Römer in Gesprächsform und wie Dom. Soto mit besonderer Bezugnahme auf die Unterscheidungslehren. Cornel. Jansenius, Bischof von Gent († 1576), zeichnet sich als Exeget durch seine Evangelienharmonie aus. Noch schrieben um jene Zeit Emmanuel Sa, portugiesischer Jesuit († 1596), Scholien zu den Evangelien und Noten zur ganzen hl. Schrift, Wilhelm Estius, Kanzler der Universität Douay († 1613), einen Commentar über die schwierigsten Stellen der hl. Schrift und einen besonders schätzbaren über die Briefe der Apostel; kurze vortreffliche Erklärungen über die ganze hl. Schrift die Jesuiten Jacob Tirinus († 1636) und Joh. Steph. Menochius († 1655). Ihre Ordensgenossen Jacob Bonfrere, Professor zu Douay († 1643) und Franz von Ribera verfaßten jener einen noch jetzt gesuchten Commentar über den Pentateuch, dieser einen solchen über die kleinern Propheten und den Hebräerbrief. Rud. Baynus einen über die Sprüchwörter. Noch geschätzter ist der des Christoph Castro über die kleinern Propheten. Etwas weitschweifig ist der des Pineda über das Buch Hiob, und der des Caspar Sanctius († 1628) über die meisten Bücher des A. T., wovon der das Buch Hiob umfassende am beliebtesten wurde. Zum Jesaias schrieben Franz Foreri, ein portugiesischer Dominikaner († 1581), Leo de Castro († 1586), Hector Pintus, ein Portugiese, P. Andreas Lukas de Arcones, ein Jesuit aus Granada und der Portugiese Hieronymus Oleastro, über die Psalmen der Benedictiner Gilbert Genebrard († 1597), Simon de Muis, Robert Bellarmin, J. H. Sopranes, Michael Ayguanus-Agelli ausführliche Commentare. Zur Genesis gab der Jesuit Benedict Pererius einen gründlichen Commentar, Al. Lippomanni eine Catena, zu den kleineren historischen Büchern des A. T. Nicolaus Serarius († 1609) treffliche Anmerkungen heraus, worin ebenso wie in den etwas zu weitschweifigen des Emman. de Narera über Josua, Richter 2c., dann über das Buch der Richter von Christoph Vega, von Jo. Freyre und Grimbert, über die Bücher der Könige von Franc. de Mendoia der mystische Sinn bevorzugt ist. Besondere Beachtung verdienen auch die Erklärung des Franz Tolet zu den Evangelien Johannes und Lukas und zum Römerbriefe, des Alfons Salmeron († 1585) Quästionen und Dissertationen zu fast allen Schriften des N. T. und des Jesuiten Lorin Commentare über einige Schriften des A. T., Apostelgeschichte und die katholischen Briefe. Kurze Anmerkungen zum A. T. bis zum Propheten Ezechiel schrieb Malvanda, sehr brauchbare Scholien zum A. und N. T. Johann Mariana († 1624). Dagegen ist Cornelius a Lapide († 1637) in seinen Commentaren (16 Bde Fol.) durch Anhäufung mystisch-allegorischer Deutungen sehr weitläuftig geworden, gleichwohl wegen der beigefügten oft herrlichen patristischen Ideen sehr verbreitet.

Von mannigfaltiger Gelehrsamkeit angefüllt und für das Studium des Alterthums sehr fruchtbar ist der Commentar des Hieronymus Pradus († 1585) und Villalpandus über den Propheten Ezechiel (3 Bde. Fol.). Ein Commentar über Jeremias erschien von Michael Ghislar, über Habakuk von Anton de Guevara und Ildefons de Pedilla, über das Buch Judith und über das Buch Ruth von Joseph de la Parda, über das Buch Hiob von Balthasar Carderius († 1658), der hier gesunde Kritik mit wahrer Wissenschaft verbindet, in seiner Ausgabe verschiedener griechischer Catenen (zu den Psalmen, zum Evangelisten Lukas, zum Evangelisten Johannes, zum Evangelisten Matthäus) auch Geschick. Mit besonderer Berücksichtigung der älteren, besonders griechischen Erklärer erläuterten wie schon der Cardinal Kaspar Contarini († 1542) die paulinischen Briefe, so Johann Gagney, Franciscus Haräus (Verhaer) († 1632) die ganze Bibel. Auch Libertus de Fromond († 1658) schrieb einen Commentar zu den Briefen, zur Apostelgeschichte und Apokalypse, einen solchen zum ganzen N. T. Nikolaus Zegerus, einen sehr ausführlichen zu den Psalmen Jansson, J. Lorinus, zu den Bußpsalmen Innoc. Cibochisius, Christian Ischirius u. v. A., zu den Sprüchwörtern F. G. de Salazar, zum Propheten Jona und zum Römerbriefe Aug. Paciuchelli, Politian, zu den Evangelien und zur Apokalypse Jo. Sylveira de Carmel, zur Apokalypse Lud. ab Alcasar († 1613), von dem so sehr er auch den mystischen Sinn bevorzugt dennoch selbst Hugo Grotius Vieles entlehnte. Hier sind auch zwei Bibelerklärungen näher zu bezeichnen, welche besonders in Frankreich seit zwei Jahrhunderten am meisten verbreitet waren. Die Eine, gewöhnlich die Bibel von Mons genannt, gab Is. Ludw. le Maitre de Sacy Vorsteher des Port Royal (geb. 1613 † 1684) heraus, in Verbindung mit Thomas du Fossé, Hure und le Tourneur, eine französische Uebersetzung der hl. Schrift mit moralischen und Worterklärungen, in welche die Jansenistischen Irrthümer verflochten sind, weshalb das Werk in mehren Hirtenbriefen, auch von Clemens IX. hart getadelt aber demungeachtet oft abgedruckt worden. Die Grundlage der andern bildete die Bibel des Franc. Carrière, welcher den Text seiner französischen Uebersetzung oder Umschreibung mit kurzen Sätzen oder auch nur mit einzelnen Worten erläuterte. Der Abbé de Vence verbesserte und ergänzte das Werk aus Calmets Commentaren und Dissertationen; Rondel sah dasselbe abermals durch und fügte einiges Neue hinzu. In dieser erneuerten Gestalt umfaßt das Werk 25 Bände in 8. wovon die ersten eine Einleitung in die ganze hl. Schrift, die folgenden 17 das A. T., dann 6 das N. T. enthalten, so daß jedem Buche der hl. Schrift eine Einleitung vorangeht, dann die Vulgata mit der französischen Uebersetzung folgt, am unteren Rande Noten über Abweichungen der alten kritischen Dokumente und sonstigen Schwierigkeiten; der letzte Band liefert die Register. Obgleich dieses Werk für das gründlichere Verständniß nur sehr Unvollkommenes leistet, da die Einleitungen die zum Verständniß erforderlichen Vorkenntnisse

nur sehr mangelhaft, dagegen viele Notizen liefern, welche mehr die Neugierde befriedigen und da für fortlaufende Erläuterungen des Textes gar nicht gesorgt ist, so ist dasselbe doch noch neuerdings in Paris oft abgedruckt worden. Einen practischen Zweck hat des Jansenisten Quesnel († 1719) N. T., denn die seine Uebersetzung begleitenden Reflexionen sind moralisch-ascetisch, voll religiösen Sinnes, rechte Geistesweihe, seltenen Ernstes und großer Gedankenkraft; weshalb das Werk sehr verbreitet, von Bischöfen, selbst von Clemens XI. empfohlen ward. Da aber darin die jansenistischen Verirrungen in Betreff der Freiheit und Gnade ganz offen vorgetragen, auch anstößige Ansichten von der Kirche aufgestellt sind, so wurde es in der Constitution „Unigenitus“ verdammt.

. Zu den Gelehrten, welche ihre Kräfte damals der Bibelerklärung erfolgreich widmeten, gehören nächst Richard Simon, Dan. Huet, Bernh. Lamy, R. J. Tournemine, die in ihren Schriften nur einzelne Stellen und Abschnitte beleuchteten, auch der berühmte Bischof J. B. Bossuet († 1704) mit seinen Commentaren über die Psalmen, das hohe Lied und die Apokalypse, der gelehrte Dominikaner Alexander Natalis († 1724) mit seinen Commentaren über die Evangelien und die Briefe des Apostels Paulus, Bernadinus a Piconio (de Pequigny) († 1709) mit seinem vortrefflichen Commentar zu den Briefen des Paulus, ganz besonders aber der Benedictiner Augustin Calmet mit seinem Commentare (8 Vol. in Fol. oder 23 Vol. 4.) über die gesammte hl. Schrift, worin mit der einfachen Darlegung des Sinnes archäologische Erörterungen glücklich verbunden sind. Auch Smits, ferner F. Martin Wouters ein Augustinermönch zu Loeven und der Erzbischof Martini erklärten die hl. Schrift im Geiste der hl. Väter, Seraphin Capponus a Porrekta die Psalmen. Eine Sammlung der bessern Erklärer hatte schon im siebenzehnten Jahrhundert Joh. de la Haye in der biblia magna, eine größere in der biblia maxima veranstaltet. In den criticis sacris (7 Vol. Fol.) sowie in der synopsis criticorum (5 Vol. Fol.) sind Auszüge aus vielen der genannten Erklärer aufgenommen. Die biblia sacra, welche 1747 zu Venedig in 28 Vol. in 4. erschienen ist, hat die Erklärungen der meisten genannten Exegeten zusammengestellt, nach einem noch größeren Maßstabe ist dies geschehen von J. P. Migne in dem cursus completus sacr. script. (Paris 1839 ff. 25 Bde 4.).

Noch ist der Leistungen zu gedenken, wodurch in den letzten Jahrzehnten die biblische Literatur bereichert worden ist. In Frankreich, Italien, Spanien, Portugal, Irland und anderen katholischen Ländern war schon früher hiefür wenig geschehen, da die Jansenistischen Streitigkeiten den Beschäftigungen der gelehrten Theologen eine andere Richtung gaben, die Aufhebung des Jesuitenordens und die Zerstreuung seiner Mitglieder den theologischen Wissenschaften die fähigsten Köpfe entzog, andere wissenschaftlich gebildete Theologen nun an den dadurch verwaisten Lehranstalten vollauf beschäftigt wurden. Die französische Revolution ward für die

Wissenschaft, wie für die Religion verderblich, erstickte jede Regung, welche dem Bibelstudium hätte förderlich seyn können, sie äußerte ihre Wirkung bis auf die neuesten Zeiten. Nur in Deutschland entwickelte sich seit dem Anfange dieses Jahrhunderts für die Förderung der Schrifterklärung ein sehr reger Eifer. Nicht blos durch Einleitungen ins A. und N. T. (s. den Art.) und durch Werke über biblische Archäologie (s. d. Art.), sowie über bibl. Hermeneutik (s. d. Art.) suchte man ihr eine sichere Grundlage zu geben, auch die heil. Schrift selbst erklärte man, in populärer Weise das N. T. Mutschelle, Schnappinger, Kistemacker, Maßl, ein Pfarrer der Diöcese Trier, die ganze heil. Schrift nach Braun Allioli. Einen wissenschaftlichen Charakter erstrebte das von Brentano begonnene, von Dereser fortgesetzte und von Scholz theils vollendete, theils neu umgearbeitete Bibelwerk (17 Bde. in 8. Frankfurt bei Fr. Varrentrapp). Außerdem erschienen viele ausführlichere Erklärungen einzelner Bücher, von Hug zum hohen Liede, von Zirkel zum Koheleth, von Goldwitzer zu den Klageliedern und zum Hosea, von Jahn zu den messianischen Weissagungen, von Gregor Meyer zum Ev. Matthäus und Johannes, zu den Briefen an die Galater und Thessalonicer, von Gerhauser zum Ev. Johannes, von Wirth zum Ev. Johannes, zur Apostelgeschichte, von Klee zum Ev. Johannes, zum Briefe an die Römer, zu dem an die Hebräer, von Mack zu den Pastoralbriefen, von Ad. Maier zu dem Ev Johannes, von Windischmann zu dem Br. an die Galater, von Raithmeyer zum Br. an die Römer. Von selbstständigem Forschungsgeiste zeugt der Commentar, welchen in England Alexander Geddes zum Pentateuch schrieb.

Ziehen wir die Leistungen in Betracht, welche die Protestanten in diesem Gebiete zu Tage gefördert haben, so kann ihr großer Eifer für dessen Förderung nicht in Abrede gestellt werden: aber der Geist, von dem sie ausgingen, konnte unmöglich der richtigen Auffassung der Lehre förderlich seyn, da der Irrthum eine Scheidewand zwischen sie und die Kirche stellte, wovon die Folgen sich wie ein schwarzer Faden durch alle hieher gehörigen Schriften hindurchziehen. Die Kirche ist das Leben des Christenthums, seine Erscheinung, seine Wirklichkeit, der Leib seiner Wahrheit, in ihm wird diese erkennbar. Dadurch, daß sie erscheinen, durch Menschen realisirt werden muß, ist sie allerdings Störungen, Krankheiten unterworfen, wie hier, daß ihre wichtigste Erkenntnißquelle unrichtig verstanden wird. Aber sie hat genug des Geistes in sich, und ist hiedurch immer wieder über die Krankheit gestellt; und heilen kann man weder durch die Foderung, daß der Leib wieder werde, wie er in seiner unentwickelten Jugend gewesen, noch weniger dadurch, daß man seine berechtigte Existenz ganz verläugne. Kein Wunder also, wenn der Katholik in den unzählbaren exegetischen Schriften der Protestanten nicht wirkliche Erklärungen des wahren Sinnes erkennt. Martin Luther selbst trieb das Bibelstudium mit dem größten Eifer; seine Erklärungen zeugen indeß mehr von Urtheil als von eigentlicher Gelehrsamkeit, am vortheilhaftesten die zur Genesis, zum Römer und Galater Briefe. An Melanchthons Erklärungen, nament-

lich an denen der paulinischen Briefe bemerkt man philologische Sorgfalt und Concinität in der Behandlung, an Zwingli's Commentaren über die Evangelien und Briefe Genauigkeit der Worterklärung und praktische Tendenz, an Calvin's Commentaren eine mehr wissenschaftliche Methode, größere Sprachkenntniß dagegen in denen des Oekolampadius und Brenz zum Jesaias, in denen des Seb. Münster und Wolfg. Meusel (Musculus) schon Gebrauch der rabbinischen Commentare. Sehr werthvoll sind die Commentare des Joh. Mercer, besonders die zu den Büchern Hiob, Genesis, Sprichwörter, Prediger. Auch Esrom Rüdinger zeigt in seinem Commentar über die Psalmen von philologischen Kenntnissen. Sehr reichhaltig für die Erklärung des N. T. ist der des Theodor Beza. Die Werke des Johann Drusius († 1612) enthalten gute Bemerkungen über das A. und N. T., vorurtheilsfreie und geschmackvolle die Anmerkungen des Hugo Grotius, gelehrte Erörterungen einzelner Stellen die Animadversionen des Ludw. de Dieu zum A. und N. T., fleißige die Noten des Daniel Heinsius, sehr gelehrte die Schriften des Joh. Coccejus (Cock) († 1669). An der Benutzung des erwachten orientalischen Sprachstudiums für die Bibelerklärung betheiligten sich die Protestanten am meisten, zunächst Albert Schultens, sowohl in seinen Commentaren zum Buche Hiob und zu den Sprichwörtern als in seinen Bemerkungen zu andern Stellen des A. T. Ludw. Capellus überließ sich in seinen Commentaren mehr der Verbesserungslust des Originaltextes nach den alten Versionen. Sehr wichtig sind die Commentare des Joh. Lightfoot zu den historischen Büchern des N. T. wegen der gründlichen archäologischen Erörterungen, die des Camp. Vitringa zum Jesaias u. a. Bb., nicht blos wegen der gründlichen Kenntniß des biblischen Sprachgebrauchs, sondern auch wegen der sorgfältigen Nachweisung der historischen Beziehung. J. H. Michaelis half durch Nachweisung der Verbal- und Realparallelen am Rande seiner biblia hebraica eine umsichtigere Exegese vorbereiten. Le Clerc ging in seinen Commentaren zum A. und N. T. nicht tief genug ein. Reichhaltiger sind die Commentare des Heinr. Hommond und die Analekten des Kocher zu den Evangelien und die curae phil. et crit. des J. Chr. Wolf, der Commentar des L. Mosheim zum ersten Corintherbriefe und ganz besonders das N. T. des J. J. Wetstein wegen der Auszüge aus jüdischen und heidnischen Schriften und der Commentar des Lampe zum Ev. Johannes (3 Bde. in 4.). Wie in dem Werke critici sacri (7 Bde. Fol.) und in der synopsis criticorum (5 Bde. Fol.) Auszüge aus den besseren Schrifterklärern Platz gefunden haben, so auch in dem sogenannten englischen Bibelwerke (19 Bde. in 4. 1749—1770). Eine Auswahl guter Erklärungen zum N. T. sammelten Beausobre und Lenfant.

Rob. Lowth erwarb sich durch seinen Commentar zum Jesaias und durch seine Vorlesungen über die hebräische Poesie das Verdienst, die dichterische Auffassung geweckt zu haben. Mit der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts ward unter den Protestanten Deutschlands eine neue Behandlung der heil. Bücher vorherrschend. Hatte früher auch bei ihnen die

Aufsuchung des mystischen Sinnes die Schrifterklärung oft zur Spielerei herabgewürdigt, so trug nun, da die heil. Bücher ihren auszeichnenden Charakter vor der profanen Litteratur hier gänzlich verloren, der Glaube an die Inspiration der heil. Bücher aufgegeben war, der Unglaube mehr oder weniger jede beliebige Ansicht hinein. Schon Johann David Michaelis, der zu den ausgezeichnetsten Bibelforschern seiner Zeit gehörte, lenkte auf diese Richtung ein; dieselbe wurde besonders durch Semler, Koppe und J. G. Eichhorn immer mehr befestigt, ihr gehören die meisten exegetischen Schriften an, welche seitdem erschienen sind und aus deren großen Menge hier nur hervorgehoben werden mögen H. E. G. Paulus phil. krit. hist. Commentar zu den Evangelien, Thieß krit. Commentar zum N. T., J. G. Eichhorn's Commentar zur Apokalypse, zu den Propheten u. a., J. S. Vater's Bearbeitung des Geddes'schen Commentars zum Pentateuch, E. F. K. Rosenmüller's Scholien zu A. T. (eine sehr brauchbare Zusammenstellung der besseren Erklärungen), J. G. Rosenmüller's Scholien zum N. T., Kuinoel's Commentar zu den Ev., Apgsch. und zum Hebräerbriefe, das Koppe'sche N. T., fortges. von Heinrichs, Krause, Pott; dann die Commentare von de Wette, Maurer, Hitzig, Hendewerk, W. Gesenius, H. Ewald, Umbreit, über einzelne Bücher des A. T. ferner die von Lücke, Theile, Gebser, Tholuk, Heidenreich, de Wette, Bleek, Rückert, Usteri, Fritsche, Winer, Billroth, Schott, Winzer über einige Bücher des N. T. Die Sprach- und Sacherklärung ward durch diese und viele andere Werke unläugbar gefördert. Auch fehlte es nicht an Gelehrten, welche, wie früher Storr, Bengel, Stäudel, so später Hengstenberg, Guerike, Häoernik, Olshausen der hergebrachten Ansicht über die heil. Schriften das Wort redeten und die sich um die Behauptung ihrer Würde nicht unbedeutende Verdienste erworben haben. Scholz.

Exemtion nennt man in der kirchlichen Verfassung das Verhältniß, wo eine oder mehrere Personen oder eine Anstalt von der Unterordnung unter den regelmäßigen Oberen befreit und unter den höheren oder einen besonderen Oberen gestellt sind. Sie ist also ein Privilegium, und fällt unter die für die Ertheilung von Privilegien überhaupt bestehende Regel, daß sie nicht willkürlich, sondern aus rechtmäßigen Gründen ertheilt werden soll. Solche Gründe treten ein, wenn Personen oder Anstalten einer eigenthümlichen, über den gewöhnlichen Standpunkt hinausgehenden Leitung oder Beaufsichtigung, oder eines besonderen Schuzes und Aufmunterung, oder auch eines gewissen äußeren Glanzes bedürfen. Uebrigens sind Exemtionen in so vielen Richtungen denkbar, als es Abstufungen der kirchlichen Verwaltung gibt. Zunächst also als Befreiung vom Pfarramte. Ein Beispiel davon gibt der häufig vorkommende Fall, daß das Militär vom Pfarrverbande eximirt und unter einen eigenen Militärgeistlichen gestellt ist. Dieses ist nicht nur höchst wünschenswerth, sondern im Interesse der Sitten selbst nothwendig; erstens weil das Militärleben leicht zu einer Rohheit und Verwilderung führt, der durch eine besondere Aufsicht und Personalkenntniß entgegengewirkt werden muß, welche über die Kräfte des

gewöhnlichen Ortspfarrers hinausgeht; zweitens weil beim Militär immer besondere Rücksichten auf den Dienst und die demselben bestimmte Tageszeit zu nehmen sind. Ferner kann es Exemtionen von der bischöflichen Gewalt geben, was der am häufigsten vorkommende Fall ist. Endlich sind auch Exemtionen von der erzbischöflichen Gewalt denkbar, so daß ein Bisthum unmittelbar unter den Papst gestellt ist, wie solches beim Bisthum Breslau vorkommt.

Unter den Befreiungen von der bischöflichen Gewalt sind die Exemtionen der Klöster die wichtigsten. Ursprünglich waren diese, wie alle anderen geistlichen Anstalten dem Bischofe der Diöcese schlechthin unterworfen, und das Concilium von Chalcedon (451) Can. 4. bestimmte dieses ausdrücklich. Da sich die Klöster bald zu Mittelpunkten des höheren geistlichen Lebens gestalteten, so wurden die Provinzialconcilien, die Päpste und selbst ausgezeichnete Bischöfe dadurch veranlaßt, dieses durch besondere Auszeichnungen anzuerkennen und die Ruhe ihres religiösen Lebens gegen Störungen zu schützen. Namentlich sollten die Bischöfe ihnen nicht durch Vornahme feierlicher Amthandlungen in derselben beschwerlich fallen, und besonders auf die den Klöstern zugewendeten Schenkungen und Stiftungen keine Ansprüche machen. Ueberhaupt ist schon frühe eine gewisse Rivalität der Bischöfe gegen die Klöster bemerklich, wogegen man diese zu schützen suchte. Die Belege zu dem Gesagten gibt Thomassin. vet. et nova eccles. discipl. P. I. lib. III. c. 29—38. Endlich wurden seit dem elften Jahrhundert viele Klöster durch die Päpste ganz und gar der bischöflichen Jurisdiction entzogen und unmittelbar unter den römischen Stuhl gestellt. Die Anträge dazu gingen von den Fundatoren, den Fürsten, ja von den Bischöfen selbst aus, um solchen Anstalten einen größeren Glanz zu verleihen, um sie gegen gewaltsame Eingriffe kräftiger zu schützen, und um auf sie eine auf gleichmäßigen Maximen beruhende Oberaufsicht und höhere Einwirkung möglich zu machen, deren solche Institute zu ihrer dauernden Erhaltung durchaus bedürfen. Es ist also durchaus irrig, wenn man diesen Exemtionen eigennützige Absichten der Päpste unterschiebt; auch waren sie immer darauf bedacht, daß die den Bischöfen gebührenden Ehrenrechte vorbehalten blieben. Zahlreiche Beweise dazu gibt Hurter, Geschichte Papst Innocenz des Dritten. Th. III. S. 488—502. Andererseits ist allerdings nicht zu läugnen, daß die allzu häufigen Privilegien dieser Art zuletzt mancherlei Uebelstände, namentlich eine große Entkräftung der bischöflichen Gewalt und vielerlei Conflicte mit dem Pfarramte nach sich zogen. Jenes trat insbesondere dadurch ein, daß solche unmittelbare Klöster selbst die ordentliche Kirchenregierung über ganze Districte erwarben, so daß es Prälaturen gab, die gar keiner Diöcese mehr angehörten (was man praelaturae nullius dioeceseos nannte), sondern die selbst einen Sprengel wie eine Diöcese (dioecesis vel quasi) und darüber eine dem Bischofe ähnliche Gewalt (jus episcopale vel quasi) besaßen. Die Gesetzgebung wurde nun angeregt, diesen Uebeln entgegenzuwirken. Schon Bonifacius VIII. (1300), Benedict XI. (1304) und Clemens V. (1311) verordneten, daß für die

Religiosen, um in einer Pfarrkirche zu predigen, die Einladung oder Erlaubniß des Pfarrers nöthig sey. Dasselbe verordnete Clemens V., um die Eucharistie oder die letzte Oelung zu ertheilen. Ferner sollten nach einer Verordnung von Bonifacius VIII. Regulargeistliche, um Beichte hören zu können, der Approbation des Diöcesanbischofes bedürfen. Dieses wurde zwar von Benedict XI. wieder aufgehoben, von Clemens V. aber hergestellt, und dieses wurde auch von dem Concilium von Trient (Sess. XXIII. cap. 15. de ref.) bekräftigt. Dasselbe Concilium hob auch die ihnen früher unbedingt zustehende Freiheit auf, außerhalb der Kirchen ihres Ordens zu predigen, und verlangte auch dazu die Approbation des Bischofes, Sess. V. cap. 2. Sess. XXIV. cap. 4. de ref. Ferner schränkte das Concilium von Trient die Exemtionen auch noch in vielen anderen Beziehungen ein. Die Eximirten sollten dem Bischofe Gehorsam schuldig seyn, namentlich seinen Anordnungen wegen der Censuren und Feste sich fügen, und seiner Aufforderung zu Prozessionen folgen, Sess. XXV. cap. 12. 13. de regular. Außerdem wurde das Interesse der Diöcesanzucht mit dem wohlerworbenen Rechte der Exemtion dadurch in Uebereinstimmung gebracht, daß man in vielen Fällen dem Bischofe, wenigstens in der Eigenschaft als päpstlichen Delegaten, Rechte über die Eximirten beilegte. Dieses vor Allem dann, wenn der Obere des Eximirten selbst saumselig wäre, Sess. V. cap. 1. 2. de ref. Ferner in Civilsachen und bei Delicten der außerhalb des Klosters lebenden Regularen, Sess. VI. cap. 3. Sess. VII. cap. 14. de ref., in Beziehung auf die vorzunehmenden Visitationen der Klöster, Sess. VI. cap. 4. Sess. XXI. cap. 8. de ref., dann zur Ausführung aller die Feier des Meßopfers betreffenden Anordnungen, Sess. XXII. decretum de observ. in celebr. miss. Ohngeachtet aller dieser Einschränkungen wurden aber die Exemtionen nach der einmal herrschend gewordenen einseitigen Auffassung noch vielfach angefochten, und in Oestreich durch Hofdecret vom 30. Mai 1782 ganz abgeschafft, ohne daß darum, wie die Erfahrung zeigt, das klösterliche Leben gewonnen hätte. In so weit sie durch die Eigenthümlichkeit der Verhältnisse, namentlich durch den Zusammenhang des Ordens, bis auf einen gewissen Grad bedingt sind, ist gewiß dawider eben so wenig etwas zu sagen, als man daran Anstoß nehmen kann, daß in Oestreich vermöge des Breve von Clemens XI. (1720) das Militär der Gewalt der Bischöfe entzogen und einem eigenen apostolischen Feldvicarius für das Gebiet der ganzen Monarchie unterworfen wurde.

Analog den Klöstern waren auch bei manchen Stiften Exemtionen von der bischöflichen Gewalt aufgekommen; diese wurden aber von dem Concilium von Trient ebenfalls aufgehoben, und das Visitationsrecht des Bischofes über sie hergestellt, Sess. VI. cap. 4. Sess. XXV. cap. 6. de ref. Früher gab es selbst gewisse Würden, welche eine Exemtion mit sich führten, so die eines päpstlichen Protonotarius oder comes palatinus. Dieses hat das Concilium von Trient ebenfalls beschränkt, Sess. XXIV. cap. 11 de ref. Von diesen Würden und ihrer Exemtion handelt Benedict XIV. de synodo dioeces. lib. III. cap. 8. Walter.

Exequien hießen schon bei den alten Römern die auf den Tod folgenden (exsequiae von exsequor) Leichen-Ceremonien, welche ihrem Wesen nach in der Leichentrauer (conclamatio, wozu auch die Klagelieder [naeniae] gehörten) und in der letzten Ehrenerweisung (laudatio funebris, eine Standrede zum Lobe des Verstorbenen) bestanden, s. Chr. Cellar. brev. antiq. c. XIII. sect. 1. So lange die unterm Drucke der Verfolgung lebenden Christen ihre Todten in der Stille bestatten mußten, konnte auch von eigentlichen Leichenfeierlichkeiten oder Exequien keine Rede seyn; es beschränkte sich vielmehr die letzte Ehre auf die insgeheim für sie dargebrachten Opfer und Gebete. Von Constantin des Großen Zeit her bildete sich auch unter den Christen, welche ihre Abgestorbenen aus weit höheren und edleren Rücksichten zu lieben und zu ehren verpflichtet waren, eine öffentliche Leichenfeierlichkeit, eine besondere Ordnung für christliche Leichenbestattung oder Exequien, welche mit der Todtenwache (vigiliae) begann und mit dem eucharistischen Opfer oder auch mit dem Liebesmahle schloß. — Die Abhaltung der Exequien gehört zu den Rechten des Pfarrers, so daß der Pfarrer des Orts, an welchem der Todte verstorben ist, in der Regel auch die Exequien zu halten hat (wenn nicht Ausnahmen und Privilegien entgegenstehen); nur wenn dieselben am Pfarrorte stattgefunden oder mit ausdrücklicher Erlaubniß des Pfarrers können sie auch anderwärts gehalten werden. — Das Weitere hievon bei dem Art. christl. Begräbniß. Baudri.

Exequialmesse heißt die am Todestage (in die obitus) oder doch bei oder gleich nach der Beerdigung für den Verstorbenen dargebrachte heil. Messe, die in der Regel mit mehr oder minder Feierlichkeit verbunden ist. S. Seelenmesse. B—i.

Exercitien (exercitia spiritualia, geistliche Uebungen) heißen nach dem kirchlichen Sprachgebrauche jene frommen Uebungen, welche zur Erneuerung und Stärkung des innern Lebens, unter Leitung eines geeigneten Führers (magister exercitiorum, Exercitienmeister) abgehalten werden. Dieselben bestehen in der Regel in einer nach Stunden geordneten Abwechselung von Betrachtung und Gebet, verbunden mit einem zurückgezogenen und enthaltsamen Leben. Der Christ, nach des hl. Apostel Bezeichnung nur Fremdling und Pilger hier auf Erden, soll sich durch das Irdische nicht abziehen lassen vom Höhern und Himmlischen; und damit er seines Zieles, seiner ewigen Heimath in allem Erdenwandel eingedenk bleibe, hat die Kirche, außer ihren täglichen Mahnungen, gewisse Zeiten des Jahres (Advent, Fastenzeit, Quatember,) zur strengen und ernsten Einkehr in sich bestimmt. Wie nun schon im gewöhnlichen Christenleben zeitweilig eine solche Geisteserneuerung noth thut, und wie namentlich die wichtigsten Momente im Kirchenleben — der Empfang der hl. Sacramente, die Vorbereitung zu den hohen Festen, der Antritt eines wichtigen Amtes 2c. — durch Examen-Uebungen, durch Gebet, Betrachtung, Enthaltung, eingeleitet werden sollten: so erfordern ganz besonders noch die schweren Pflichten und Aemter des Priesterstandes, der nicht blos sich,

sondern vorzugsweise auch Andere auf die Heilswege führen soll, diese ernste Vorbereitung. Daher sind vor dem Empfange der hl. Weihen die Exercitien nicht blos empfohlen, sondern vorgeschrieben, damit der junge Priester mit Davids frommer Begeisterung ins Amt trete: wie lieb', o Herr! ich dein Gesetz! den ganzen Tag erwäg' ich es im Herzen. — Was nun Wesen und Weise der Exercitien anbelangt, so ist ihr Gebiet ein ausgedehntes und die Art ihrer Abhaltung sehr verschieden. Die beliebteste und bewährteste Methode der Exercitien ist die der Jesuiten, welche von p. Aloys. Bellecius unter dem Titel: medulla asceseos seu exercitia Sancti Patris Ignatii beschrieben und von Dr. Westhoff (Münster bei Deiters) neu aufgelegt ist. Sie besteht in einer allgemeinen Anleitung zu Betrachtung, Gebet und hl. Einsamkeit, und in einem sogenannten octiduum sacrum (einer hl. Oktave), welches auf acht Tage die wichtigsten Momente frommer Betrachtung, so wie die wesentlichen Tugendübungen vertheilt. — Während von den ersten Zeiten her fromme Priester, besonders die Heiligen, von Zeit zu Zeit freien Geistesübungen oblagen und in späteren Zeiten gottesfürchtige Ordensmänner, den großen Nutzen solcher Uebungen erkennend, dieselben für ihre Gemeinden anordneten, hat die Kirche sie dem Priesterstande vorzugsweise oft und dringend empfohlen und außer den allgemeinen Rundschreiben auch noch denen, welche solche Exercitien leiteten und mithielten, Ablässe bewilligt. So bewilligte Papst Alexander VII. (unterm 11. Juni 1659: „cum sicut nobis") allen Geistlichen und Laien, welche einen achttägigen Exercitiencursus in einem Franciskanerkloster mitmachen, nach Erfüllung der gewöhnlichen Vorbedingungen einen vollkommenen Ablaß. Der gewaltsame Umschwung indeß, der mit dem Wechsel des Jahrhunderts auf geistlichem wie weltlichem Gebiete stattgefunden hat, hatte mit der allgemeinen Verflachung und falschen Aufklärung auch den hohen Werth dieser geistlichen Uebungen, beim Klerus wie bei den Laien, fast in Vergessenheit gebracht, bis endlich das im letzten Decennium wieder aufgeweckte und gekräftigte religiöse Leben neben vielen andern heilsamen Verbesserungen auch dieses kostbare Mittel unserer innern Ausbildung und Vervollkommnung wieder frisch und freudig aufgriff. Anfangs nahmen, aus Mangel an Gelegenheit in der Nähe, viele Priester und Laien an den Exercitien der Ordensgeistlichen in andern Ländern (z. B. der Redemptoristen in Belgien) Antheil. In jüngster Zeit sind nun diese geistlichen Uebungen auch in Diöcesen, die keine Klosterexercitien besitzen, eingeführt worden; so in den Diöcesen Münster, Paderborn, Trier, Limburg, sogar Freiburg in Baden, unter der Leitung des oben schon genannten Dr. Westhoff (eines Pfarrers der Diöcese Münster) und in der Erzdiöcese Köln unter Leitung eines Diöcesanpfarrers (Heubes zu Benrath). Außerdem hat man in den Diöcesen Münster und Paderborn eigene geistliche Uebungen für Lehrer und Lehrerinnen eingerichtet. Der Segen dieser erfreulichen Anstalten wird, für Kirche und Staat, nicht ausbleiben.

Baudri.

Exil (babylonisches der Päpste), s. Avignon.

Exodus, s. Pentateuch.

Exokatacölen hießen die fünf höchsten geistlichen Würdenträger am Hofe des Patriarchen von Constantinopel, die gewissermaßen ähnlich dem Cardinals-Collegium seinen Rath bildeten. Sie hießen: 1) der Großökonom (ὁ μέγας οἰκόνομος, der Verwalter der Kircheneinkünfte), 2) der Inspector der Mannsklöster (ὁ μέγας σακελλάριος), 3) der Aufseher über das Kirchengeräthe (ὁ μέγας σκευοφύλαξ), 4) der Großkanzler (ὁ μέγας χαρτοφύλαξ), 5) der Inspector der Nonnenklöster und der Kirchen der Hauptstadt (ὁ Σακελλίου). Manchmal wird diesen fünf Exokatacölen noch ein sechster, der Großdefensor (ὁ πρωτέκδικος) beigezählt. Sie hatten sämmtlich den Rang vor den Bischöfen. Vergl. Du Cange Glossar. u. Goari Euchololog. not. p. 291.

Exomologesis (öffentliche Buße), s. Beichte (moral. liturg.).

Exorcismen heißen die Gebets- und Beschwörungsformulare, welche zur Abwehr oder Bannung teuflischer Einflüsse von Personen und Sachen den Priestern von der Kirche vorgeschrieben sind. Was zuerst die Realexorcismen, welche über Naturdinge ausgesprochen werden, betrifft, so finden sie ihre Würdigung in der Offenbarungslehre, daß der Fluch über den Erdboden ergangen (Gen. 3.) und derselbe als Strafe und Züchtigung der Sünde nicht nur den Menschen an Leib und Seele, sondern auch die mit ihm zusammenhängende und von der Sünde mitangesteckte Natur getroffen, verschlimmert, und daß Satan in und mit der ihm dienstbar gewordenen Natur einen gewissen bösen Einfluß auf Menschen erlangt hat. Daß alle leblose und lebendige Dinge in der Natur der Eitelkeit, der Dienstbarkeit der Verderbtheit unterworfen, lehrt der Apostel Röm. 8., und zeigt sich auch darin, daß sie den Menschen, zumal durch Einwirkung des Satans, bei Aufnahme ihrer Gegenstände in die fünf Sinne Reiz und Versuchung zum Bösen werden. Daß dem Satan, der umhergeht wie ein brüllender Löwe (1. Pet. 5.), auch Naturdinge zur Versuchung und Plage der Menschen dienen, zeigt schon Christi Versuchung, ferner das Beispiel, daß er durch Aufruhr der Elemente Hiobs Habseligkeit zerstörte, wie auch, daß Viele seiner bösen Engel in Thierkörper fuhren. Auf dergleichen Einwirkungen deutet Christus, indem er, die Gewalt der Dämonen mit andern Schädlichkeiten in Verbindung setzend, zu den Seinen spricht: „Ich gebe euch Macht, zu treten über Schlangen, Skorpionen und alle Gewalt des Feindes." — Die Gewalt Satans ist durch Christus gebrochen, so daß wir sie durch ihn leicht überwinden. Wenn nun die Kirche zum frommen Gebrauche über vernunftlose Creaturen, z. B. Wasser, Salz, Früchte, Wohnungen &c. Exorcismen sprechen läßt, so ist sie jedoch weit entfernt, zu glauben, als seyen derartige Naturdinge etwas an sich Böses oder Verteufeltes, oder dieselben seyen vom Teufel besessen; sie hält vielmehr mit Paulus jede Creatur Gottes für gut, die mit Danksagung gebraucht wird, weil sie geheiligt wird durch das Wort Gottes und das Gebet, 1. Tim. 4; sie hat dabei nur den über die Natur ergangenen Fluch, ihre Dienstbarkeit

der Verderbtheit, zumal den möglichen Einfluß böser Geister im Auge, und will nur durch ihre Exorcismen die bezügliche Creatur diesem Fluche, dieser Dienstbarkeit, diesem Einflusse entreißen, dieselbe auf ihr heiliges Gebiet ziehen und durch das Wort Gottes und Gebet heiligen, wozu sie als allseitige Vermittlerin der Erlösung die Macht hat. — Hinsichtlich der Personalexorcismen, welche über Personen gesprochen werden, kommen zunächst die Exorcismen bei der Taufe in Betracht. Sie beruhen auf der Offenbarungslehre, daß der Täufling im Stande der Erbsünde geboren und vermöge derselben vom Reiche Gottes ausgeschlossen ist und hiermit, ein drittes gibt es nicht, zum Reiche des Satans gehört, und daß mittelst der Taufe diese Verbindung des Täuflings mit dem bösen Geiste aufhören soll. Ohne diese Verbindung näher zu bestimmen und sie in eine wirkliche Besessenheit zu setzen, beschränkt sich die Kirche darauf, nur einen, wie immer beschaffenen Einfluß des bösen Geistes zu lehren; und da dieser Einfluß nicht außerhalb, sondern im Innern des Ungetauften haftend gedacht und das Böse in ihm nicht ohne den Urheber des Bösen vollständig angeschaut werden kann: so beziehen sich die Tauferorcismen direct auf den Satan, wodurch zugleich am sichersten der falschen Deutung vorgebeugt ist, als sey hier nur von dem Einflusse des bösen, falschen Welt- und Zeitgeistes die Rede. — Die außer der Taufe, für Fälle wirklicher Besessenheit vorkommenden Personalexorcismen gründen sich auf Thatsachen der heiligen Geschichte. Jesus unterscheidet zwischen den Natürlichkranken und den Besessenen, und indem er seinen Jüngern die Macht gab, beiden zu helfen, Kranke zu heilen und Teufel auszutreiben, was zugleich ein Kennzeichen ihrer höheren Sendung seyn sollte; so lehrte er zugleich, daß auch nach seinem Tode noch Teufels-Besitzungen und Austreibungen vorkommen würden, was durch die Geschichte der Apostel und die unverwerflichsten Zeugnisse und Thatsachen der ersten Jahrhunderte erwiesen ist und sich auch wohl erklären läßt. Vergl. den Art. Besessenheit. Schnepper.

Exorcistat und Exorcisten. Letztere waren in den alten Zeiten der Kirche die Kleriker, welche über die Täuflinge die Exorcismen recitirten, und den Energumenen täglich die Hände auflegten, s. Energumenen. Später ist dieses als Amt eingegangen und nur die demselben entsprechende Ordinationsform ist beibehalten. Sie bildet von unten aufsteigend die dritte Stufe unter den niederen Weihen. Diese Weihe geschieht vom Bischofe durch Ueberreichung des Buches, worin die Exorcismen enthalten sind. Der Geweihte erhält dadurch, nach den Worten der Pontificales, die Gewalt, den Energumenen die Hände aufzulegen, sowohl den Getauften als den Katechumenen. Außerdem haben die Exorcisten, wo sie noch als ein besonderer Dienst vorkommen, bei der Ausspendung der Communion den Communicirenden Platz zu machen, und das Wasser bei dem hl. Meßopfer darzubringen. Walter.

Exspectativen sind Ertheilungen einer Anwartschaft auf ein noch nicht erledigtes Amt. In früheren Zeiten waren diese unbekannt. Allein im Mittelalter, wo der Andrang zu den kirchlichen Aemtern sehr groß

wurde, bedienten sich die Collatoren der Exspectativen häufig, um lästige Bewerber für den Augenblick zu beschwichtigen. Ein solches Verhältniß hat aber darin etwas Gehässiges, daß dadurch, wie bei einem Erbvertrag über den Nachlaß eines noch Lebenden, eine Hoffnung an das Absterben einer noch lebenden Person geknüpft wird, und der Exspectant nun gleichsam auf deren baldigen Tod lauert. Dadurch sah sich Alexander III. veranlaßt, auf dem lateranischen Concilium (1179), die Verleihung oder das Versprechen eines noch nicht erledigten Amtes zu verbieten, c. 2. 13. 16. X. de concess. praebendae (3. 8). Bonifacius VIII. erklärte selbst solche Versprechungen für unerlaubt und unverbindlich, wodurch Einer einem Anderen ganz unbestimmt ein Kirchenamt, sobald er dazu die Gelegenheit hätte, zu verleihen zusagte, c. 2 de concess. praeb. in VI. (3 7). Eine besondere Art von Anwartschaften ging aus dem Recht der ersten Bitte (jus primarum precum) hervor. Als nämlich die Kathedral- und Collegiatstifte im Mittelalter die Richtung nahmen, daß die Stellen in ihrer Mitte häufig nur nach Standes- und Familienrücksichten besetzt wurden: so mischten sich bald auch die Könige und Landesherren zu Gunsten von Geistlichen, denen sie wohl wollten, ein, und erlangten durch das Herkommen regelmäßig das Recht, eine Anwartschaft auf die erste nach ihrem Regierungsantritt in jedem Kapitel ledig werdende Stelle zu ertheilen. Dieses tritt zuerst in Urkunden des dreizehnten Jahrhunderts hervor. Auch mischten sie sich noch außerdem durch nicht leicht zu umgehende Empfehlungen zu wirklich erledigten oder zu einer nächst vacant werdenden Stelle ein. Um so mehr durften dann auch die Päpste, als die Vorsteher der ganzen Kirche, deren Fürsorge insbesondere die Stifte viele wichtige Vorrechte zu verdanken hatten, für ihre Empfehlungen eine angemessene Berücksichtigung in Anspruch nehmen. So entstanden die päpstlichen mandata de providendo. Doch wurden sie hauptsächlich nur zu Gunsten armer oder gelehrter Geistlichen, namentlich an den Universitäten gebraucht, und hielten so den bei den Stiften vorherrschend werdenden Standesrücksichten ein vortheilhaftes Gegengewicht, wie Hurter, Innocenz III. Theil III. S. 103—111 sehr gut nachweist. Solche Mandate wurden, wie die königlichen Empfehlungen, sowohl für eine wirklich erledigte als unbestimmt für die nächste vacant werdende Stelle ertheilt. Letzteres hielt man doch mit dem Verbot der Exspectativen für vereinbar, weil die Anwartschaft nicht auf eine bestimmte Stelle lautete. — Während des großen Schisma, wo diese Verhältnisse von beiden Parteien benutzt wurden, um sich Anhänger zu verschaffen, wurden die Mandate und Anwartschaften so häufig, daß man es als eine Erleichterung ansah, als Martin V. auf dem Kostnitzer Concilium sich nur zwei Drittheile aller nicht schon aus anderen Gründen dem Papste vorbehaltenen Stellen durch solche Mandate zu vergeben vorbehielt. Darin lag ein Extrem, welches mancherlei Conflicte und Streitigkeiten hervorrief. Daher hat endlich das Concilium von Basel (Sess. XXXI. Decret. de collationibus beneficiorum) und das von Trient (Sess. XXIV. cap. 19 de ref.) die Ertheilung von päpstlichen Mandaten und Exspecta-

tiven gänzlich untersagt, und dadurch alle Streitigkeiten über diesen Gegenstand beendigt. Doch hat sich das kaiserliche Recht der ersten Bitte bis zur Auflösung des deutschen Reichs erhalten. Walter.

Exsuperantius und Exsuperius, s. legio Thebaica.

Exsurge, s. v. a. Sexagesima, s. Sonntag.

Extravaganten, s. Decretalen-Sammlungen.

Exukontianer, s. Eunomianer.

Eymerik, Nikolaus, ein in der Geschichte der Inquisition berühmter Dominicaner, geboren zu Gerona in Catalonien, blühte unter den Päpsten Innocenz VI., Urban V., Gregor XI. und Clemens VII. Der erst genannte Papst erhob ihn zu der Würde eines Generalinquisitors im Jahre 1356. Unter Gregor XI. kam er nach Avignon, wo er zum päpstlichen Kaplane und zum Richter in den höchsten Dingen (judex de summis rebus) ernannt wurde. Im Streite zwischen Clemens VII. und Urban VI. stand er auf Seite des ersteren. Später kehrte er in seine Heimath zurück, wo er in seiner Vaterstadt im J. 1399 in einem Alter von 79 Jahren starb. Sein berühmtestes Werk ist das bekannte directorium inquisitorum, welches zuerst 1503 zu Barcellona, später im J. 1578 und 1587 mit den Verbesserungen und Scholien des Decans der Rota, Pina, und zuletzt zu Venedig 1595 mit einem Commentare des genannten spanischen Canonisten im Drucke erschien. Dasselbe zerfällt in 3 Theile: der erste spricht von den Lehren des Glaubens; in dem zweiten ist von der Bestrafung der Häretiker und von den Strafen, die sie nach dem canonischen Rechte und nach den Decretalien verdienen, von dem Wesen der Ketzerei und des Irrthums, von den verschiedenen Häresien, und endlich von denen, welche der Jurisdiction der Inquisition unterworfen sind, so wie von den Verbrechen, die zu ihrer Competenz gehören, die Rede; der dritte Theil handelt von der Art und Weise, wie die Processe in dem Inquisitionstribunal zu führen sind, von der Vollmacht und den Privilegien der Beamten des heil. Officiums, von den Zeugen, von den Schuldigen und von der Vollstreckung der Urtheile. Viele andere Werke, unter welchen wir besonders seine Streitschriften gegen die Lullisten, durch welche es Eymerik bei dem (After-) Papste Clemens VII. dahin brachte, daß mehrere Lehren des Raymund Lullus verdammt wurden, einen höchst umfangreichen Commentar über das Evangelium des heil. Johannes und die Erklärungen einiger paulinischen Briefe nennen, sind niemals dem Drucke übergeben worden. Vgl. Dupin, nouvelle histoire des auteurs eccles. tom. XI. 85 f. Oudinus, commentarius de script. eccles. tom. III. 1024 ff. Bayle, dict. hist. Brischar.

Ezechiel, s. Propheten (große).

F.

Faber, Jacob — le Fevre, Jaques — war aus Etaples in der Picardie (daher Stapulensis beigenannt) von armen Eltern 1445 geboren und starb hochbejahrt 1537 in seinem Vaterlande. Er hatte auf Reisen in Europa, Nordafrika und Asien viele Lebenserfahrungen gesammelt, und besaß einen großen Reichthum von Kenntnissen und einen edlen Sinn. Er gehört zu den frühesten Anhängern Luthers, die derselbe für seine Lehransichten in Paris fand. Jedoch sagte er sich nie von der katholischen Kirche los: ja er mißbilligte öffentlich Vieles in den Lehren und Schritten der Protestanten. Faber wurde von der Pariser Universität, wo er als Doctor der Theologie gelehrt hatte, wegen seiner neuen Glaubensansichten verstoßen. Den Flüchtling nahm die Königin Margaretha von Navarra in Schutz und ihr Bruder, der König Franz I., sonst kein Freund der Religionsneuerer, verbot, ihn weiter zu verfolgen. So durfte sich Faber ferner in Frankreich aufhalten, indem eine Anzahl von seinen Freunden ins Ausland flüchten mußten, wegen des Glaubens. Schon im J. 1512 hatte er die Briefe Pauli ins Lateinische übersetzt und diese Arbeit mit einem merkwürdigen Commentar versehen, worin er gegen die Vulgata als eine fehlerhafte Uebersetzung eifert. Doch wurde durch berühmte Gelehrte, namentlich durch Erasmus, ihm nachgewiesen, daß seine Behauptungen nicht immer die richtigen waren und daß er keineswegs so tiefe und umfassende Sprachkenntnisse besaß, als er sich das Ansehen geben wollte oder seine Freunde behaupteten. Die vier Evangelien übersetzte er 1523 in's Französische, bald nachher auch die ganze Bibel, bei welcher Uebertragung er die Vulgata zu Grunde legte. Robert Olivetanus folgte der Faber'schen Arbeit in seiner französischen Uebersetzung der Bibel, die 1525 zu Neufchatel erschien. Mit Bucer kam Faber, im Auftrag der Königin Margaretha von Navarra, in Straßburg zu einem Religionsgespräche zusammen. Er brachte zuerst die Ubiquitätslehre auf, die Luther von ihm entlehnt, aber später wieder aufgegeben, an den schwäbischen Reformatoren Jacob Andreä und Johann Brenz aber die eifrigsten Vertheidiger gefunden hat. Erasmus erwähnt in seinen Briefen öfters des Faber Stapulensis, mit dem er früher sehr befreundet war, später aber in eine gelehrte Fehde über einige Schrifterklärungen gerieth. Einige Angaben des Erasmus über Faber's äußere Lebensverhältnisse aber sind ungenau und unrichtig. Faber rief auch durch seine Behauptung, daß die ungenannte Sünderin bei Lucas c. 7, die Maria Magdalena bei Lucas c. 8 und Maria, die Schwester des Lazarus, welche für eine und dieselbe Person galten, drei ganz verschiedene Personen seyen, unter den Theologen einen Streit hervor. Gegen seine Schrift über diesen Gegenstand, die 1518 und 1519 wiederholt gedruckt wurde, trat der berühmte englische Bischof Fischer von Rochester (Paris 1519) mit Heftigkeit und Bitterkeit auf. Erasmus billigte die Angriffsweise des Bischofs nicht, jedoch erkannte er ihm den Sieg zu.

Dessenungeachtet erhielten später Faber's verketzerte Ansichten den Beifall vieler katholischen Theologen in Frankreich: und in mehreren französischen Brevieren wurden sodann die bezeichneten biblischen Frauen als verschiedene Personen angegeben. Faber's Schriften, zwanzig an der Zahl, nennt Rotermund, Andenk. d. Männer f. u. geg. die Ref. Luthers I. S. 316 ff. Ueber seine theologischen Kämpfe handelt Bayle, dict. *Δ*

Faber (Johann) von Heilbronn. Er selbst gibt seinen eigentlichen Namen in einer seiner Schriften so an: „Cussius, den man nennt Fabri", letztes ganz gewiß wegen des Schmiedens, was im lat. Worte Cudere liegt. Daß man ihn Fabri, nicht Faber genannt habe, wie vorgegeben wird, um ihn von andern Zeitgenossen, die ebenfalls den Namen Faber führten, zu unterscheiden, ist nicht stichhaltig, denn Johann Faber von Wien (vgl. folg. Artikel) unterzeichnet sich selbst in noch nicht veröffentlichten Briefen ebenfalls Fabri. Unser Johann Faber wurde im J. 1504 zu Heilbronn geboren, und trat in der Nähe dieser Stadt, zu Wimpfen, in den Dominicanerorden. Auf Kosten dieser letzten Stadt studirte er mit Auszeichnung an der Universität Köln, und wurde dann in der Domkirche zu Augsburg Vormittagsprediger. Letztes gewiß seit dem J. 1534, wenn nicht schon früher. Wegen Ueberhandnahme der Reformation verließ der kath. Klerus im J. 1537 die Stadt Augsburg, wahrscheinlich in demselben Jahre wurde Faber Prediger zu Prag, und fuhr fort, die Katholiken im Glauben zu bestärken, und die Irrlehrer (namentlich die Wiedertäufer) mit Gewandtheit zu bekämpfen. Dessen sind Zeuge eine Reihe polemischer Schriften, die theilweise ins Lateinische, eine sogar ins Französische übersetzt, und besonders von Flacius Illyricus angefochten wurden. Im J. 1545 predigte Faber am Vorabende des Weihnachtsfestes vor dem akademischen Rath der Universität Freiburg, wo er damals Baccalaureus der Theologie wurde. Im J. 1551 ließ er sich bei der Universität Ingolstadt immatriculiren, und erhielt dort im folgenden Jahre unter dem Vorsitze des Petrus Canisius den theologischen Doctorhut. Er kam wieder als Domprediger nach Augsburg, und wirkte als solcher bis zu seinem Tode, den 17. Februar 1558. Canisius ward sein Nachfolger. Von seinen Schriften verdienen Erwähnung eine lateinische, worin er aus Schrift und Tradition beweist, daß Petrus zu Rom gewesen sey und als erster Bischof daselbst den Martertod unter Nero gelitten habe; ferner eine deutsche: „Von Ankunft und Herkommen der römischen Bischöfe, von Petrus bis auf Julius III. und die Namen aller Cardinäle, so jetzt (1550) am Leben sind. Auch von des römischen Reichs Monarchie oder Folgung der römischen Kaiser von Julius Cäsar bis auf Karl V."; endlich ein Gebetbuch, das bald ins Deutsche übersetzt wurde, und viele Auflagen erlebte. Verschieden von ihm ist Johann Faber, Prior des Predigerordens zu Augsburg, der im J. 1521 ein Bedenken an den Kurfürsten Friedrich von Sachsen in Luther's Sache einsandte, worin er vorschlug, der Papst, der Kaiser, und die Könige von Frankreich, Spanien, England, Portugal, Ungarn und Polen sollten jeder vier gelehrte Männer,

und jeder Kurfürst einen bestellen, um mit Luther zu unterhandeln, was diese beschlössen, solle bindend seyn. Meuser.

Faber (Johann) von Wien. Johann Heigerlin — dies ist sein Familienname — ward im J. 1478 zu Leutkirchen in Schwaben geboren. Da sein Vater ein Schmied war, nahm er den Namen Faber oder Fabri an. Es ist daher unrichtig, wenn man ihn Schmidt nennt. Nachdem er sich mit dem Lateinischen, Griechischen und, wie seine Schriften bezeugen, dem Hebräischen bekannt gemacht und die sonstigen Vorkenntnisse angeeignet hatte, begann er seine theologischen Studien an der Universität zu Freiburg, wo nebst Andern Eck sein Lehrer war. Erasmus aber gab in einer Unterredung seinem Geiste bald eine andere Richtung, indem er ihn von der schaal gewordenen Scholastik zu den Vätern hinwies. Faber trat in den Dominicanerorden, ward Priester und zu Lindau Pfarrvicar, wo er wegen seines fleißigen und salbungsvollen Predigens insgemein „der fromme Herr Hans" genannt wurde. Dort wirkte er fort, auch nachdem er zu Freiburg Doctor des canonischen Rechtes geworden, und war gleichzeitig Sachwalter des Bischofs von Constanz. Im J. 1517 hielt er zu Rom dem Caspar von Siliale die Leichenrede. Von Lindau berief ihn der Bischof von Basel, Christoph von Utenheim, machte ihn zu seinem Official und übertrug ihm ein Canonicat an seiner Kirche. Nach vier Jahren kehrte er nach Lindau zurück, und hatte dort kaum seine eine Zeitlang unterbrochenen theologischen Studien wieder aufgenommen, als sein Bischof ihn im J. 1518 zu seinem Generalvicar in Spiritualibus ernannte, dem der Papst die Würde eines apostolischen Protonotars hinzufügte. In jener Stelle zeigte Faber sich äußerst thätig, suchte nach Kräften für Religion und Wissenschaft zu wirken, unterstützte jüngere Gelehrten, einen Glarean, Vadian, Zwingli, öffnete ihnen seine Bibliothek, und stand ihnen anregend und fördernd zur Seite. Er veröffentlichte damals seine lateinischen Vorträge über das Elend des Menschenlebens, durchwebt mit classischen Stellen der Alten, wodurch er die von Erasmus in der Moria so beißend gezüchtigte Predigtweise seiner Zeit, die Fabeln und Schwänke, die man auf den Kanzeln vortrug, zu verdrängen und einem andern Geschmacke Bahn zu brechen suchte. Freisinnig, wie er noch gegen das Ende seines Lebens war, machte er auf Mißbräuche des römischen Hofes aufmerksam, und begrüßte, wie so viele seiner Zeitgenossen, das erste Auftreten der Reformatoren, deren dogmatische Irrthümer er sogar theilweise billigte. Es darf uns daher nicht wundern, daß er, obschon am Wesen des Ablasses festhaltend, für seine Person sowohl, als im Auftrage seines Bischofs, sich der Ablaßkrämerei des Franciscaners Samson kräftig widersetzte, als dieser im J. 1518 die Schweiz durchzog, und ohne zu achten auf die Zeichen der Zeit, die allgemein nach den Gründen des Glaubens zu fragen anfing, sich in den ärgerlichsten Behauptungen überbot. Voll Entrüstung sprach Faber sich dagegen aus, und ersuchte Zwingli, wider Samson aufzutreten. Groß war daher das Staunen, als Faber, sobald ihm das eigentliche Treiben der Reformatoren klar wurde, sich auf einmal und für im-

mer entschieden der von jenen verworfenen Kirche zuwandte. Im J. 1521 reiste er nach Rom, wo er bis zum folgenden Jahre, gleichzeitig mit Eck verweilte, vielleicht um sich über seine bisherige Denkweise vor dem Papste zu rechtfertigen, gewiß nicht um erst Theologie zu studiren, wie Zwingli vorgab. Diese Reise verursachte ein gewaltiges Aergerniß; als Zweck derselben gab man, mit Hervorhebung seiner bisher liberalen Gesinnung, Ehre und Habsucht an; sogar ein Hutten schmähte über ihn. Zu Rom veröffentlichte Faber sein Buch: „Gegen Luthers neue Dogmen," in lateinischer Sprache, mit einer sehr schonend und echtchristlich gehaltenen Vorrede an den Wittenberger Reformator. Dieser verfuhr wie gewöhnlich, wenn ihm eine Widerlegung schwer oder unmöglich war, er schimpfte und — schwieg; in seinem Auftrage aber wählte Justus Jonas aus dem Buche sich den Abschnitt über die Priesterehe, und betitelte Faber, weil dieser gegen dieselbe war, in seiner Gegenschrift als Patron der Hurerei. In Zürich hatten unterdeß Zwingli's Neuerungen Eingang gefunden. Unterm 24. Mai 1522 warnte Faber in einem Schreiben die dortigen Stiftsherren vor Zwingli und disputirte mit dem, seiner Hinneigung zu diesem wegen gefänglich eingezogenen Urban Weiß, Pfarrer im Dorfe Fißlisbach. Auf des Zürcher Rathes Bitte erschien er dann auf der Zürcher Disputation im Januar 1523, jedoch nicht um zu disputiren, sondern um die Abgefallenen in friedlichem Wege zum kirchlichen Gehorsam zurückzuführen. Er erklärte, man müsse die Angelegenheit des Glaubens bis zu einem Concil verschieben, oder wenigstens der Entscheidung der Universitäten und gelehrten Männer anheimstellen. Einmal jedoch während der Disputation ließ er sich zur Theilnahme an derselben verleiten, indem er auf der Gegner Forderung, für die Anrufung der Heiligen Gründe vorzubringen, sich auf die Tradition berief. Nach beendigter Disputation aber ließ er sich, nicht als Vicar, sondern als Privatgelehrter mit Zwingli in ein weitläufiges Gespräch ein, das zu keinem Resultate führte und wobei letzterer sehr anzüglich wurde. Als hierauf Hegenwald die Acta der Zürcher Disputation veröffentlichte, richtete Faber an den Zürcher Rath eine Klageschrift über Verfälschungen, die jener sich habe zu Schulden kommen lassen; als er die Klageschrift zu Basel wollte drucken lassen, wollte kein Drucker sich dazu hergeben und sieben Zürcher gaben als Antwort darauf die Satyre: „Das Gyrenrupfen" heraus. Im J. 1523 wählte Ferdinand von Oestreich Faber zu seinem Rathe. So erscheint er im folgenden Jahre bei einem, in Folge des von mehren katholischen Ständen am 10. Juli 1524 zu Regensburg gefaßten Beschlusses stattfindenden inquisitorischen Verfahren gegen mehre reformatorisch gesinnte Wiener. Den Titel Constanzer Vicar behielt er nach wie vor bei, obschon er in dem, einigemal mit ihm verwechselten Wendelin Faber einen Nachfolger erhalten hatte. Mit dem J. 1525 beginnt seine äußerst interessante Correspondenz mit Nausea, aus welcher wir ersehen, zu wie vielen Verrichtungen Ferdinand, dessen Beichtvater er später wurde, ihn brauchte. Als Constanzer Vicar drang er auf einer Tagsatzung zu Luzern im J. 1526 auf eine Disputation mit Zwingli,

wechselte mit diesem einige Schriften, worin sie sich gegenseitig herausforderten und wohnte dann nebst Eck und Murner der Disputation zu Baden (vgl. Religionsgespräche) bei; er drang hier auf allgemeine Verbannung der von den Reformatoren herausgegebenen Bücher, besonders ihrer Uebersetzungen des N. T. und gab zur Berichtigung der durch Thomas von Hofen veröffentlichten Nachricht von jener Disputation seine „Newe Zeitung ꝛc." heraus. Den Reichstag zu Speyer im J. 1526 besuchte Faber in Ferdinand's Gefolge. Es sind uns durch Spalatin Bruchstücke einer daselbst zum Beweise, daß die Messe ein Opfer sey, von ihm gehaltenen Predigt aufbewahrt, die wohl nur darum so sonderbar erscheint, weil man beim Nachschreiben die Mittelglieder und Uebergänge ausgelassen hat. Eben so aus allem Zusammenhange gerissen zeigt sich seine dortige angebliche Aeußerung gegen einen nicht genannten Fürsten, daß weder die Katholiken noch ihre Gegner Recht hätten! Im J. 1527 war Faber in Ferdinand's Auftrage bei Heinrich VIII. von England, um Beistand wider die Türken zu empfangen, nachdem er zu Ende des vorigen oder zu Anfange dieses Jahres wahrscheinlich zu demselben Zwecke eine Reise nach Spanien gemacht hatte; er hielt zu London vor dem Könige und den Bischöfen und Großen deshalb eine Rede. Im J. 1528 ward er zur Wiener Universität gesandt, mit dem Auftrage, diese solle erfahrene Theologen zu der in allen östreichischen Landen vorzunehmenden Kirchenvisitation wählen; während dieser Visitation sollte sie ferner unter Fabers Aufsicht durch Gelehrte die lutherische Verdeutschung des N. T. von ihren Fehlern reinigen lassen. Da bald Emsers Uebersetzung erschien, mag man diese Arbeit für überflüssig gehalten haben; noch im J. 1535 aber arbeitete Faber an einer Uebersetzung des Pentateuchs. Vergebens suchte er im J. 1528 Melanchthon zur Kirche zurückzuführen, bewirkte indeß, daß Kaspar Schwenkfeld, den er schriftlich bekämpfte, vom Hofe des Herzogs von Liegnitz verwiesen wurde. Auf dem Reichstage zu Speier im J. 1529 erscheint Faber in einem Ausschusse als Bevollmächtigter des Bischofs von Constanz und hatte einen Hauptantheil an den dort gegen die Neuerer gefaßten Beschlüssen. Bitter klagte deßhalb Melanchthon über ihn. Nach Luthers Angabe habe Faber dort gepredigt, er wolle eher den Koran, als den lutherischen Glauben annehmen, denn die Türken hätten ja noch Ceremonien mit Beten, Fasten und andern guten Werken. Daß er den Simon Grynäus, weil dieser ihn ermahnt, er solle nicht ferner ein Feind des Evangeliums sein, habe wollen einsperren lassen, worauf dieser, in fast mysteriöser Weise gewarnt, sich bei Zeiten von Speyer weggemacht habe, ist schon früher, sogar von Protestanten, für eine Erdichtung angesehen worden. Von Ferdinand wurde Faber um diese Zeit zum Propst in Ofen ernannt, und gab sich vergebliche Mühe, Erasmus nach Wien zu ziehen. Auf dem Augsburger Reichstage 1530 war er einer der Hauptpersonen bei Abfassung der Widerlegung der Augsb. Confession und der Tetrapolitana und bewirkte die Absetzung des im Glauben unzuverlässigen kaiserlichen Beichtvaters (Glapion?). Coadjutor des Bischofs von Neustadt war er

schon seit mehreren Jahren, noch im J. 1538 erscheint er als solcher; im December 1530 ernannte Ferdinand ihn nun zum Bischofe von Wien. Da seinem Vorgänger der Propst zu St. Peter in Löwen, Conrad Renner zum Coadjutor gegeben worden, so mußte Faber diesem, wahrscheinlich um dessen Ansprüche zu beseitigen, ein Jahrgehalt von 200 Gulden zahlen, über welche Last er noch im J. 1536 klagte und Vergerio bat, mit Rücksicht auf das schmale Einkommen des Wiener Bisthums deren Enthebung beim Papste zu bewirken. Fleißig lag Faber an allen Sonn- und Feiertagen, mitunter sogar täglich, dem Predigtamte ob, weswegen Erasmus ihn als Muster für andere Bischöfe aufstellte. Um die Reinheit des kath. Glaubens zu erhalten und die Irrenden zurückzuführen, veröffentlichte er als Bischof eine Reihe von Streitschriften, und ließ sich im J. 1535 mit dem zu Wien gefänglich eingezogenen Mathias Devay — dem sogen. ungarischen Luther — in ein religiöses Gespräch ein. Als im J. 1536 Moronus vom Papste als Nuntius an Ferdinand geschickt wurde, um das allgemeine Concil zu betreiben, übergab Faber diesem eine höchst lehrreiche Instruction über Deutschlands religiöse Verhältnisse und wie man einschreiten müsse. Da er, wie andere Bischöfe Oestreichs, durch geheime Protestanten, die sich als katholische Pfarrer anstellen ließen, getäuscht worden war, ermahnte Hasenberg im J. 1537 ihn zur Vorsicht. Die Beschwerden des Alters — er litt schon früher an Steinschmerzen — und die traurige Lage seines durch den Türkeneinfall im J. 1529 verheerten Bisthums erregten in ihm den Wunsch nach einem gleichgesinnten Coadjutor; schon im März 1538 scheint er deßhalb mit Ferdinand unterhandelt zu haben, im Mai d. J. hatte er sich einen solchen in Friedrich Nausea gewählt. Er soll 1540 den Reichstagen zu Speier und Hagenau beigewohnt haben, war auch in diesem Jahre einige Monate zu Gent. Er starb im J. 1541 den 20. Mai zu Wien, und liegt in St. Stephan begraben. In seinem Testamente machte er Stiftungen für Studirende, seine ansehnliche Büchersammlung bestimmte er dem von ihm gegründeten Convicte bei St. Niklas zu Wien, von wo sie später in die Hofbibliothek kam. Gewiß auffallend nach all diesem ist, daß er zu Rom gegen das J. 1534 beim Magister St. Palatii, Thomas Badia, durch den getauften Juden Paul Ritius in den Ruf der Heterodoxie gebracht werden konnte; mit männlichem Ernste wieß er die Verdächtigung ab. Wenn man seinen Aufreizungen alle von Ferdinand erlassene Verordnungen gegen die religiösen Neuerungen zuschreibt, so ist dies gänzliche Verkennung des Geistes dieses großen Herrschers. Ungeachtet die Zahl der Werke Fabers sehr groß ist, sagt er doch, er habe aus Mangel an geeigneten Druckern nicht noch mehr veröffentlichen können. Sie sind größtentheils polemischen Inhalts gegen Luther, Zwingli, Oekolampad, die Wiedertäufer u. A. und erschienen von 1537—41 zu Köln in drei Foliobänden, wovon der erste lauter Predigten enthält, gleichsam ein Supplement derselben kam 1537 zu Leipzig, ebenfalls in Folio heraus. Doch sind nicht alle hier aufgenommen, die deutschen zudem blos in lateinischer Uebersetzung Die bereits gedruckten, hin

und wieder zerstreut stehenden Briefe von und an Faber 70 bis 80, wird hoffentlich Dr. Floß zu Bonn durch Fabers von ihm zu Venedig entdeckten Correspondenz mit Vergerio u. A. vermehren. Vgl. Keltner, de Jo. Fabri Vita et Scriptis. Lipsiae 1737. Meuser.

Fabianus, auch Flavianus genannt, ein Römer aus vornehmer Familie, wurde Bischof zu Rom, als Nachfolger des Anterus im Anfange des Jahres 236. Seine Wahl wird dem Umstande zugeschrieben, daß sich eine Taube auf seinen Kopf niedergelassen. Er stand der römischen Kirche 14 Jahre lang vor und starb in der Decianischen Christenverfolgung als Martyrer den 20. Januar 250. Nach seinem Tode blieb der römische Bischofssitz über ein Jahr erledigt. Er theilte zum Behuf der Armenpflege die Stadt in sieben Diaconien oder Bezirke, setzte den sieben Notarien, welche die Martyrer-Acten sammelten, eben so viele Subdiaconen vor und bestätigte den Synodalbeschluß der afrikanischen Bischöfe gegen den Ketzer Privatus, doch ist das Schreiben über diese Sache verloren. Während der Zeit des Pontificats Fabians kam Novatus aus Afrika nach Rom, um gegen Cyprian Anhänger zu gewinnen. Vgl. den Art. Cyprianus. Daß zur Zeit Fabians mehrere Kirchen in Gallien, namentlich die von Toulouse, Tours und Paris gestiftet worden seyen, sagt Gregor. Turon. (hist. Francor. I. 28. X. 31). Unecht sind mehrere Verordnungen, die Fabianus zugeschrieben werden über die Ehe, den Meineid, den Empfang des heil. Abendmahls, das canonische Alter der Priester :c. Daß er den Kaiser Philippus Arabs getauft habe, wie die von Stephanus Baluzius in Druck gegebenen Acta S. Pontii, eine unechte Quelle, berichten, wird bestritten (vgl. Pagi brev. Pontif. Rom. I. 40). Zuverlässig sind die Nachrichten, welche der heil. Cyprian gibt, der diesen Papst sehr mit Lobsprüchen erhebt. Act. SS. T. II. Jan. p. 252. Anastas. Bibliothec. bei Muratori III. 1. p. 99. Vgl. Berti diss. hist. T. II. p. 314 u. 498. Aschbach.

Fabre, Joh. Claude, s. Fleury (Claude).

Fabri, Wolfgang, s. Capito.

Fabricius (Johann), geb. 1644 zu Altorf, gest. 1729, früher Gesandtschaftsprediger zu Venedig, dann Professor der Theologie zu Altorf und Helmstädt, seit 1703 Braunschweigischer Consistorialrath, ein Schüler des Synkretisten F. U. Calixt, wurde wegen seiner versöhnlichen Religionsansichten, die zur Wiedervereinigung der Protestanten mit dem Katholicismus hinneigten, von den strengen lutherischen Theologen sehr angefeindet. Er legte seine Grundsätze und Meinungen nieder in dem Buche: Consideratio variarum controversiarum. Helmst. 1704. 4. Er behandelte darin die Streitfragen mit den Katholiken und Reformirten, und zeigte, daß man den Gegnern häufig härtere Lehrsätze unterschob, als sie wirklich hatten. Noch mehr wurden die lutherischen Eiferer gegen ihn erbittert, daß er des Engländers Forbesen Via ad pacem eccles. s. considerat. controversiarum Pontific. Helmst. 1704 von neuem herausgab. Nach dem Uebertritt der Braunschweig-Wolfenbüttlischen Prinzessin Elisabeth Christiane zum katholischen Glauben (sie wurde an den Erzherzog Karl, nach-

herigen Kaiser, vermählt), erschien 1707 unter seinem Namen eine Schrift, worin ausgesprochen war, daß zwischen der Augsburgischen Confession und der katholischen Religion kein sonderlicher Unterschied sey und daß man in beiden Glaubensformen selig werden könne. Obschon Fabricius die Autorschaft dieser Schrift in Abrede stellte, so vertheidigte er doch die darin ausgesprochenen Ansichten und wechselte darüber mit lutherischen Gegnern mehrere Streitschriften. Es sah sich der Herzog von Braunschweig endlich genöthigt, Fabricius seiner Stelle als Kirchenrath zu entheben: er übertrug ihm dafür (1709) die Inspection der Landesschulen. Vgl. über das Nähere K. A. Menzel, Neuere Gesch. der Deutschen. Bd. IX. S. 497 ff. Von demselben Johann Fabricius erschienen auch einige kleinere theologische Schriften, und mehrere Bücher literar-historischen Inhalts, und solche, welche die classische Alterthumskunde behandelten. Δ

Fabricius (Johann Albert), geboren zu Leipzig 1668 und gestorben 1736 zu Hamburg als Professor der Beredsamkeit und der Moral, war einer der vorzüglichsten Literarhistoriker und Vielwisser des achtzehnten Jahrhunderts. Er war nicht weniger ein gründlicher Philolog als gelehrter Theolog. Unter seinen zahlreichen Werken sind besonders seine literarhistorischen Bibliotheken hervorzuheben: 1) die Bibliotheca graeca. Hamb. 1705 ff. 4. 14 Bde. Neue Ausg. von Harleß mit Forts. Hamb. 1790—1809. 4. 12 Bde., vermehrt, aber nicht beendigt. 2) die Bibliotheca latina. Hamb. 1697. Neue Ausg. und Bearb. von Ernesti. Lpz. 1773—7. 3 Bde. 3) die Bibliotheca mediae et infimae aetatis. Hamb. 1734 ff. 5 Bde. u. einen Supplementbd. v. Schöttgen. Neue von Mansi vermehrte Ausg. Patav. 1754. 6 Bde. 4. 4) die Bibliotheca antiquaria. Hamb. 1713. 4. Neue Ausg. von Schaffshausen. 1760. 4. 5) die Bibliotheca ecclesiastica. Hamb. 1718 f., welche die catalog. scriptor. eccl. des Hieronymus, Gennadius, Isidorus und ihrer Fortsetzer in sich faßt. — Für den Theologen besonders wichtig sind die Sammlungen der Apokryphen: a) Codex pseudepigraphus V. T. Hamb. 1713—22. 2 Bde. und b) Codex apocryphus N. T. Hamb. 1714—33. 3 Bde., wovon eine vermehrte Ausgabe von Thilo (bis jetzt, Lips. 1832, nur der 1. Bd., die apokryphischen Evangelien enthaltend) besorgt wird. Zu seinen theologischen Schriften gehören noch: Delectus argument. et syllabus scriptor., qui veritatem relig. christ. asseruerunt. Hamb. 1725. 4. und Salutaris lux evangelii. Hamb. 1731. Seine reichen philologischen, historischen und philosophischen Kenntnisse legte er nieder in den trefflichen Ausgaben des Sextus Empiricus, Dio Cassius, Marinus (Vita Procli), Philastrius (de haeresibus nebst des Gaudentius Vita Philastrii), Hippolytus. Im Ganzen hat Fabricius 139 größere und kleinere Schriften, die im Druck erschienen sind, verfaßt. Vgl. H. S. Reimar, Comment. de vita et script. J. A. Fabricii. Hamb. 1737 und Bähr in der Encyklop. v. Ersch. B. XL. S. 66 ff. A.

Fabrik, s. Kirchenfabrik.

Fackeln (von dem lateinischen Worte: fax, facula, eine aus Kienholz oder einem ähnlichen harzigen Holze bereitete Kerze) wurden schon bei den Heiden zu religiösen Handlungen (an Festtagen, zu Hochzeiten, Beerdigungen ꝛc.) gebraucht und fanden bei dem christlichen Cultus um so leichter Eingang, als dieser zur Zeit der Verfolgung im Verborgenen und eben deshalb meistens zur Nachtzeit gehalten werden mußte. Während man daher schon von der apostolischen Zeit her beim Gottesdienste der Lichter sich häufig bediente (Apostelg. XX. 8.), darin zugleich ein schönes Sinnbild des in Christo der Welt gegebenen Lichtes erblickend, (s. den Art. Kerzen), wurden die eigentlichen Fackeln, welche damals meistens aus Wachs angefertigt waren, bei christlichen Hochzeiten und Leichenbegängnissen gebraucht (Hier. de Paul. exeq. ad Eustoch. virg.: „Die Priester trugen Lampen und Fackeln vor der Leiche her"). Auch wurden religiöse Fackelzüge zur Feier heiliger Geheimnisse veranstaltet, wie am Abende des Charsamstages, wo zur lebendigen Vorstellung und Feier der Auferstehung des Herrn eine solche Fackelprocession stattzufinden pflegte. Constantin befahl sogar, daß nicht blos innerhalb der Kirchen, sondern auch außerhalb derselben zur Feier der Auferstehung Fackeln angezündet werden sollten, so daß dadurch diese heilige Nacht zum hellen Tag wurde. — Uebrigens finden sich auch kirchliche Verbote gegen den Gebrauch der Fackellichter, sofern dieser aus heidnischem Aberglauben hervorgegangen und denselben fortzupflanzen Veranlassung war; so wurde das Anzünden der Fackeln an Quellen und Brunnen, welches in abgöttischer Bedeutung abergläubische Erfolge bezweckte und noch lange im fränkischen Volke sich forterhielt, strenge untersagt (Conc. Arel. II.). — Gegenwärtig werden noch immer Fackellichter (von Wachs) in religiöser Bedeutung bei Leichenbegängnissen oder Processionen gebraucht, bei ersteren als Sinnbild des ewigen Lichtes, welches den in Christo Entschlafenen zu Theil wird, und bei den Processionen als Symbole der in den christlichen Herzen leuchtenden Tugenden. Baudri.

Facultäten (facultates) heißen gewisse Vollmachten oder Befugnisse, welche von einer vorgesetzten Kirchenbehörde den nach hierarchischer Ordnung untergebenen Geistlichen übertragen werden. Solche Befugnisse werden zunächst vom Papste auf die Bischöfe übertragen und sind in diesem Falle entweder Vorrechte des ersteren, oder Ausnahmen, Abweichungen von allgemein verbindlichen Kirchengesetzen. Die gewöhnlichen und die wichtigsten sind die s. g. Quinquennalfacultäten (von quinquennium; ein Zeitraum von 5 Jahren, weil sie für diesen Zeitraum ertheilt werden und nach dessen Verlauf wieder erneuert werden müssen); andre werden auf 10, 7, 5, 3 u. 1 Jahr, oder nur auf eine bestimmte Zahl von Fällen übertragen. Da diese Befugnisse nur auf die Person ausgestellt werden, die sie verlangt, so erlöschen sie mit dessen Tode (wenn sie nicht vorher per subdelegationem einem Andern überwiesen waren) und können vom Amtsnachfolger ohne neue Uebertragung nicht in Anspruch genommen werden. Die päpstlichen Facultäten sind wohl daher entstanden, daß anfangs die Päpste ihre Nuntien damit ausstatteten und dadurch in

den Bischöfen der Wunsch, ebenfalls solche Befugnisse zu erhalten, entstehen mußte, was auch, bei der für entferntere Bischöfe so schwierigen Verbindung mit Rom, bald geschah. Gegenwärtig pflegt jeder Bischof, besonders in den entfernteren Ländern, die ihm nöthigen Befugnisse gleich nach seinem Amtsantritte nachzusuchen und zu erhalten. Dem Inhalte nach sind dieselben sehr verschieden. Das privilegium quinquennale (das älteste) ertheilt folgende Befugnisse (facultates quinquennales): 1) Loszusprechen von Apostasie und Häresie, so wie von allen päpstlichen Reservatfällen mit Einschluß der in der Nachtmahlsbulle enthaltenen, 2) zu halten und zu lesen die verbotenen Bücher zum Behufe ihrer Widerlegung, 3) zu dispensiren vom 3. und 4. Verwandtschaftsgrade und von den Hindernissen der öffentlichen Ehrbarkeit, des Verbrechens und der geistlichen Verwandtschaft (ausgenommen zwischen Täufling und Pathen), von gewissen Irregularitäten (ex delicto occulto, except. homic. volunt.) und von einfachen Gelübden, 4) die hl. Weihen zu ertheilen zu jeder Zeit, ohne die vorgeschriebenen Interstitien und mit Dispens von 1 Jahre im canonischen Alter, 5) den Priestern die Erlaubniß zur Einsegnung priesterlicher Gewänder zu ertheilen, 6) zu biniren, d. h. zwei heilige Messen an einem Tage zu lesen, 7) die Krankenprovision in der Stille (ohne Licht und kirchliche Begleitung) vorzunehmen und weltliche Kleidung anzulegen, 8) das Brevier in eine andre Gebetverpflichtung umzuwandeln, und 9) an Fasttagen im Unterschied der Speisen Milderung eintreten zu lassen." — Auf eine besondere Zahl von Fällen beschränkt sind in der Regel u. a. die Befugniß, privilegirte Stationen (mit vollkommenem Ablasse) zu errichten und vom einfachen Gelübde der Keuschheit und des Eintritts in den Orden zu dispensiren. Die facultates poenitentiariae, sogenannt, weil sie vom päpstlichen Großpönitentiar (poenitentiarius major) ausgehen, beziehen sich auf nachher entdeckte Ehehindernisse und sonstige kirchliche Verdicte und Censuren. Die übrigen päpstlichen Facultäten sind entweder eine weitere Auslegung der Quinquennalen (z. B. zu dispensiren im 3ten, den 2ten berührenden Grade) oder eine anderweitige Erhöhung der bischöflichen Wirksamkeit, z. B. Altären das Privilegium zu ertheilen, daß durch die an ihnen gelesene hl. Messe den beabsichtigten Verstorbenen ein vollkommener Ablaß zugewiesen werden könne (designandi altaria privilegiata — s. d. Art. privilegium altaris) und Stiftungemessen zu mindern (reducendi missarum onera — s. den Art. Meßstipendien). Aus dem Vorangeführten erhellt, daß diese vom päpstlichen Stuhle ausgehenden Facultäten, weit entfernt, die Bischöfe in ihrer amtlichen Befugniß zu beschränken, derselben vielmehr einen ausgedehntern Umkreis zutheilen, indem eben durch sie gewisse von den allgemeinen Kirchengesetzen angewiesene Schranken für bestimmte Fälle aufgehoben werden. Uebrigens steht es dem Papste, als Oberwächter und Vollzieher der canonischen Satzungen (C. 2. c. XXV. q. 1.) zu, von denselben zu entbinden, wenn das Seelenheil als höchstes Gesetz (salus anim. suprema lex) es erheischt, was zu beurtheilen und zu bestimmen nie in der Willkühr vieler Einzelner liegen kann,

sondern zu den wesentlichen Rechten des Primates gehört (s. d. Art. Primat). —

Wie von den Päpsten auf die Bischöfe, so werden nach derselben Analogie von den Bischöfen auf die Priester gewisse Facultäten übertragen, entweder autoritate apostolica oder ordinaria, aus päpstlicher oder eigner Machtvollkommenheit. Den Quinquennalen und andern päpstlichen Facultäten wird nämlich die weitere Vollmacht beigefügt, daß die betreffenden Bischöfe dieselben auch andern geeigneten Priestern (sacerd. idoneis in conversione animarum laborantibus) überweisen können, ja sogar für den Fall ihres Hinscheidens überweisen sollen: „damit bei Erledigung des bischöflichen Sitzes einer da sey, welcher bis zur weitern Verfügung des apostolischen Stuhles aushelfen könne." — Der in der Diöcesan-Verwaltung bestellten Behörden (General-Vicaren, Provicaren, Officialen) pflegt der Bischof diese päpstlichen Facultäten ganz oder Theilweise zu übertragen; ausgedehnte Beichtfacultäten erhält auch der an der Kathedralkirche gemäß der Synode von Trident, sess. 24, cp. 8 de ref. angestellte Pönitentiar (s. d. Art.). Auch gehört es zu den Vorzügen und Rechten der Landdechanten, daß ihnen ein Theil dieser apostolischen (wie auch der weiter unten anzuführenden bischöflichen) Befugnisse cum potestate subdelegandi anvertraut wird, um bei der großen Ausdehnung der Diöcesen den Verkehr zu erleichtern und in dringenden Fällen schnelle Aushülfe zu leisten. Endlich werden viele dieser Facultäten, wie die unter 1. 2. 5. 6. 7. aufgeführten Quinquennalien, selten von den damit unmittelbar durch Rom betrauten Bischöfen wirklich ausgeübt, sondern von den per subdelegationem vom Bischofe bevollmächtigten Curatpriestern; vorzüglich nur Dispensen in Ehe- und andern Angelegenheiten, sowie Ertheilung von Abläßen und Privilegien pflegen unmittelbar vom Bischofe oder seinem Ordinariate auszugehen. — Unter denjenigen Facultäten endlich, welche der Bischof aus eigner Machtvollkommenheit (autoritate propria oder ordinaria) ertheilt, nehmen die Beichtfacultäten eine vorzügliche Stelle ein; sie werden erst nach vorhergegangener sorgfältiger Prüfung vom Bischofe oder dessen Stellvertreter dem Priester übertragen (s. d. Art. Approbation) und sind mehr oder weniger in örtlicher, persönlicher oder sachlicher Beziehung beschränkt; in örtlicher, in so fern sie für den ganzen Umkreis oder nur einen Theil der Diöcesen gelten, in persönlicher, in so fern über gewisse Personen (z. B. die Klosterfrauen) die Facultät vorenthalten bleibt, und endlich in sachlicher Beziehung hinsichtlich der Reservationen oder Reservatfälle, welche außer den päpstlichen auch noch bischöfliche seyn können. Ferner erstrecken sich diese Episcopalfacultäten über alle mit der Priesterweihe erhaltenen geistlichen Aemter, zu denen dem Neugeweihten zwar die Gewalt (potestas), aber noch nicht die Befugniß (facultas) gegeben ist: die Befugniß des öffentlichen Lehramtes, der Ausspendung der übrigen dem Priester zustehenden hl. Sacramente, überhaupt der Vornahme aller zur Seelsorge gehörigen Funktionen (s. d. Art. Funktionen). Größer sind wieder die Facultäten der Pastoralseelsorge (cura primaria) als die der

Hülfsseelsorge. Endlich gibt es gewisse dem Priester gemäß der Ordination zustehende Verrichtungen, welche wegen ihres seltenen oder schwierigen Charakters ohne besondere Facultät nicht vorgenommen werden dürfen (z. B. die Ausübung des Exorcismus). Baudri.

Facultäten der Theologie, s. Universitäten.

Facundus, Bischof von Hermiane in Africa um die Mitte des sechsten Jahrhunderts, befand sich in Angelegenheiten seiner Kirche in Constantinopel, als der Streit über die sogenannten drei Kapitel durch die Theilnahme des Kaiser Justinian an demselben in der christlichen Kirche ein über Gebühr großes Aufsehen erregte. Diese drei Kapitel, worunter man die Schriften des Bischofs Theodoret von Cyrrhus, eine Abhandlung des Bischofs Theodor von Mopsvesta und einen Briefe des Bischofs Ibas von Ephesus, welche auf dem Concil zu Chalcedon, als der arianischen Irrlehren verdächtig, waren angeklagt, aber vertheidigt und als rechtgläubig gebilligt worden, verstand, mußten unter Justinian neue Angriffe erfahren, welche um so heftiger wurden, als der Kaiser selbst in dieser Angelegenheit mit dem größten Eifer verfuhr und den ebenfalls in Constantinopel anwesenden Papst Vigilius veranlaßte, am 11. April 548 das Verdammungsurtheil gegen die Ansichten der obengenannten Bischöfe auszusprechen. Unter den zahlreichen Vertheidigern derselben trat Facundus mit rücksichtsloser Entschiedenheit und ohne Furcht vor dem Zorne des Kaisers auf und zog sich dadurch die Verbannung zu. Man kennt den Ort seines Exils nicht, von wo aus er auf die ihn verfolgenden mächtigen Gegner seine Angriffe fortsetzte, welche damit endigten, daß er sich sammt den übrigen africanischen Bischöfen von der römischen Kirche trennte und eine fast ein Jahrhundert dauernde Spaltung veranlaßte. Ueber seine weiteren Lebensverhältnisse finden sich keine näheren Nachrichten; man weiß nur, daß er nicht lange nach dem Jahre 571 starb. Seine Schriften: Eine im Jahre 549 in dem kurzen Zeitraume von sieben Tagen ausgearbeitete Vertheidigung der drei Kapitel (Pro defensione trium capitulorum concilii Chalcedon. libri XII.), ein Buch gegen Mucianus (Liber contra Mucianum Scholasticum) desselben Inhalts und ein aus der Verbannung um das Jahr 555 zur Vertheidigung seiner Trennung von der römischen Kirche geschriebener Brief (Epistola fidei catholicae), sind zuerst von J. Sirmond herausgegeben (Paris 1629. 8.) und dann vollständiger mit den Werken des Optatus von Ph. Priorius (Paris 1675. Fol.). Man findet sie auch in der Gesammtausgabe der Werke Sirmonds und in dem zehnten Bande der Lyoner Bibliothek der Kirchenväter. Eine andere Schrift des Facundus über die beiden Naturen in Christus (de duabus naturis Jesu Christi) in zwei Büchern ist nicht mehr vorhanden. —b.

Fälle (vorbehaltene), s. Reservatfälle.

Fahnen (Kirchen-) sind bemalte oder gestickte Tücher von Seide oder einem andern feinen Stoffe, welche an einem hohen Stabe befestigt bei feierlichen Zügen umhergetragen werden. Das Wort scheint von dem altdeutschen fanon herzukommen (Dufresne Gloss.); fanon hieß z. B. im

Altdeutschen das Schweißtuch (an dessen Statt jetzt die Manipel), ferner fanon candidus, ein weißes Tuch, welches bei der hl. Communion gebraucht wurde. (Noch befindet sich in der Kleidung des Papstes ein seidnes Tuch, das fano heißt.) Im classischen Alterthume hießen sie signa, σημεῖα, Zeichen, weil sie als solche dem Heere vorangetragen wurden; daher später vexilla von vehere, tragen. Diese Feldzeichen oder Kriegesfahnen hatten je nach dem Volke auch verschiedene Sinnbilder, z. B. die Sphynx bei den Thebanern, bei den Aegyptiern und später bei den Römern den Adler *rc.* und wurden beim Vorrücken erhoben, beim Rückzuge gesenkt getragen. Schon Moses hatte den zum Kriege gerüsteten Abtheilungen seines Volkes solche Zeichen gegeben (4. Mos. II. 2. *rc.*). Zum christlichen Zeichen erhob erst Constantin der Große die Kriegsfahne, indem er sie mit einem Kreuze und dem Namenszuge Christi in einer Krone versah (s. d. Art. Labarum) und dem Heere vorantragen ließ. Später wurden diese Fahnen auch bei andern Aufzügen gebräuchlich und besonders als kirchliche Zierden und Sinnbilder in festlichen Versammlungen und Prozessionen angewendet. In den Kreuzzügen vereinigten sie beide Zwecke. Die sie Tragenden (bei den heidnischen Römern je nach den Symbolen aquiliferi, draconarii genannt) hießen vexilliferi, Fahnenträger. Dieser kirchliche Gebrauch ist schon alt; bereits Gregor von Tours erwähnt desselben bei Beschreibung eines unter Psalmengesang veranstalteten Zuges zur Kirche als einer hergebrachten Sache. Ebenso war es schon früh gebräuchlich solche Fahnen als Zeichen des Triumphes Jesu Christi über den Altären aufzuhängen. Es ist wohl außer Zweifel, daß dieser Gebrauch der Fahnen beim christlichen Cultus dem Kriegswesen entnommen und bestimmt ist, den Sieg der Religion über ihre Feinde oder der Tugend über das Laster sinnbildlich darzustellen. Erwägen wir, daß die hl. Schrift des Christen Leben auf Erden einem fortwährenden Kampfe vergleicht und nach dem Vorbilde der irdischen Kriegeswaffen die geistliche Rüstung beschreibt (Ephes. VI. 11 ff.), und daß sie namentlich Christus als Sieger über Sünde, Hölle und Tod darstellt (1. Cor. XV. 57): so können wir das Passende und Schöne in diesem Symbole unmöglich verkennen. — Die Form der Kirchenfahnen ist zweifach; entweder hängt das Fahnentuch an einer Querstange, welche unter dem Kreuze oder der Spitze des Fahnenstabes eingehangen ist (Tragfahne) oder es ist mit der einen Seite an den Fahnenstock befestigt, gewöhnlich angenagelt (Schwenkfahne). Beide Arten sind meistens bei Prozessionen zusammen, während die letztere, die sogenannte Schwenkfahne, bei andern Aufzügen (Gilden, Bruderschaften *rc.*) vorgezogen zu werden pflegt. Das Fahnentuch ist entweder mit Gold, Silber oder Seide gestickt, oder auch bemalt, und enthält entweder einfache Symbole (ein Kreuz, oder den Namenszug Jesu oder Mariä) oder Bildnisse des Herrn oder seiner Heiligen, je nachdem die Kirche oder Bruderschaft sie wählt. Auch pflegt die Farbe nach der Bedeutung des Bildes oder der Bestimmung der Fahne gewählt zu werden (bei Leichenfahnen ist sie schwarz, bei solchen, die zur Festfeier gebraucht werden, weiß oder roth). — Gleich den

übrigen zum Cultus gebrauchten Gegenständen werden auch die Fahnen unter Gebet eingesegnet; die Segnung oder Fahnenweihe geschieht durch den Ortsgeistlichen. Nur die Einweihung der Kriegsfahne ist eine bischöfliche Funktion, zu deren Vornahme der einfache Priester besonderer Ermächtigung bedarf, und hat im pontificale Romanum eine eigne Formel (benedictio vexilli bellici), nach welcher dem christlichen Heere Schutz gegen ungerechte Angriffe und gegen die Feinde des christlichen Namens erfleht wird. Für die gewöhnliche Kirchenfahne hat das Rituale Romanum eine eigne Einweihungsformel, welche die symbolische Bedeutung der Kirchenfahnen schön ausspricht: „Herr Jesus Christus, dessen Kirche wie ein Kriegsheer eingerichtet ist, segne diese Fahne, damit Alle, die unter ihr für dich den Herrn der Heerschaaren kämpfen, durch die Fürbitte des Heiligen (N.) ihre sichtbaren wie unsichtbaren Feinde in dieser Welt überwinden und nach diesem Siege des himmlischen Triumphes sich freuen mögen." — Auch pflegt wohl die Kreuz- oder Bildersegnung (benedictio novae crucis, oder imaginum) angewendet zu werden, je nachdem der auf dem Fahnentuch abgebildete Gegenstand es erfordert. Baudri.

Faldistorium, Faldestola, Faltstuhl (Fauteuil) wird der Stuhl ohne Lehne genannt, worauf der Bischof bei seiner Inthronisation und bei sonstigen feierlichen Gelegenheiten zu sitzen pflegt.

Familisten hieß eine religiöse Parthei im 16. Jahrhundert in den Niederlanden und in England, deren Stifter ein Deutscher Heinrich Nicolai aus Münster, ein Schüler des Sectirers David Georg, war. Dieser gab sich für einen Gesandten Gottes aus und man behauptet, daß er sich über Moses und Christus erhoben, indem er gelehrt, daß von jenem nur die Hoffnung, von diesem nur der Glaube, von ihm selbst aber die Liebe gepredigt werde. Er vereinigte sich mit seinen Anhängern zu einer Genossenschaft, die er Liebesbrüderschaft oder Liebesfamilie (Familia charitatis) nannte, die grober Sinnlichkeit in ihren geheimen Zusammenkünften gefröhnt haben soll. Er verfaßte auch einige Schriften über das neue Evangelium des Reiches Gottes und gab Weissagungen des Geistes der Liebe. Die englische Königin Elisabeth unterdrückte diese Secte der Familisten (1580) und ließ ihre Schriften verbrennen. Vergl. Stäudlin, Kirchengeschichte von Großbritannien, II. 10 8. Schröckh, Kirchengeschichte seit der Reformation, V. 478. —b—

Fanatismus ist nach der ursprünglichen Wortbedeutung der fromme Eifer, die heilige Begeisterung, der Enthusiasmus für eine religiöse Idee oder Sache (von fanum, hl. Ort oder Tempel). Nicht lange behielt indeß im classischen Alterthume das Wort fanaticus (fanatisch, Fanatiker) die gute Bedeutung eines frommen, gottgefälligen Eifers; wegen des aberwitzigen und unsinnigen Treibens der Götzenpriester und ihres Cultus bekam dies Wort bald die Bedeutung des Eiferns für Wahn und Trug; bei Cicero, Livius, Horatius und andern Classikern jener Zeit bezeichnete fanaticus den unsinnigen Eiferer oder Zeloten. Die ersten römischen Christen pflegten überhaupt die Heiden oder Götzendiener Fanatiker zu

nennen, d. i. solche, welche in den Götzentempeln Abgötterei trieben (fanorum cultores). Seitdem ist nun im christlichen Sprachgebrauche das Wort fanaticus (in spätern Zeiten fanatismus) lediglich eine Bezeichnung für den verkehrten, unvernünftigen und unchristlichen Eifer. Demzufolge verstehen wir gegenwärtig unter Fanatismus im engeren Sinne jenen frommscheinenden Eifer für Religion und religiöse Ideen, welcher entweder aus falschen, unklaren Vorstellungen oder unlautern Gefühlen hervorgegangen oder doch in seinen Aeußerungen nach Maas und Mittel übertrieben oder verfehlt ist. Um uns den rechten Begriff des Fanatismus scharf und klar zu bezeichnen und zu begrenzen, thut es Noth, daß wir demselben den Begriff des reinen und wahren religiösen Eifers gegenüberhalten und zwischen beiden vergleichen und unterscheiden, damit wir die edle und warme Begeisterung für die göttliche Religion und ihre heiligen Zwecke nicht verwechseln mit der boden- und haltlosen Schwärmerei und der leidenschaftlichen Hitze des Fanatismus. Ein anderes ist des Fanatikers blinder Eifer, den weder die sanften und seligen Gefühle reiner Frömmigkeit noch des wahren göttlichen Glaubens erhabene Lehren adeln und zügeln und ein anderes wieder die lebende und belebende Wärme der christlichen Begeisterung, der die verzehrende Glut niederer Triebe und der Leidenschaft unendlich ferne steht. Während der fromme und rechtgläubige Christ für eine Religion lebt, wirkt und kämpft, welche seinen Eifer immerfort inner der Grenzen der reinsten Liebe und Gottesfürchtigkeit hält und leitet, lebt und eifert der Fanatiker für einen Irrwahn, welcher weder Gehorsam noch hingebende Liebe kennt; der Fanatismus ist daher von Natur verfolgungssüchtig und unduldsam und stets bereit, Andersgesinnte seinen Zwecken zu opfern, während wahrer Eifer für die Religion, deren höchstes Gesetz die Liebe ist, durch Opferwilligkeit und echte Duldung sich auszeichnet. Der Fanatismus ist die unnatürliche Fieberhitze eines Kranken, mit überspannter Nervenkraft, aber ohne klares Bewußtsein und ohne wahre Willensfreiheit, ein Spiel der wirren Phantasie oder ungebundner Leidenschaft. Mangel an religiöser Erkenntniß, unklare oder aftermystische Begriffe, eingewurzelte Vorurtheile und hartnäckige Irrthümer über religiöse Fragen, grobe oder feine unterm Scheine der Frömmigkeit versteckte Sinnlichkeit führen bei irgend lebhaftem Interesse an religiösen Gegenständen leicht in diesen Zustand des Zelotismus oder fanatischer Aufgeregtheit, auf welchen unser Heiland (Johann, XVI. 2.) hindeutet, als Er den Jüngern sagte: „es kommt die Zeit, daß, wer euch tödtet, Gott einen Dienst zu leisten vermeint!" Dieser religiöse Fanatismus kann demnach überall und nur da entstehen, wo religiöses Interesse, es sey negativer oder positiver Art, in verkehrter Weise vorwaltet, so zwar, daß auch unter Indifferentisten und Atheisten ein Fanatismus für ihre Verneinung, für den Nihilismus sich entwickelt; dagegen ist, wo reine Religiosität und wahre Gläubigkeit gehegt werden, also in der Kirche, kein Fanatismus denkbar, obschon allerdings einzelne Glieder der Kirche entweder aus Mangel klarer Erkenntniß oder lauterer Gesinnung Maas und Ziel des Eifers verfehlen

können. Jemehr daher die Religion Jesu in den Gemüthern herrscht und die Kirche auf die Lauterkeit des Glaubens und der Sitten in ihren Angehörigen einwirken kann, desto gesunder und reiner wird sich der religiöse Eifer nach außen hin bethätigen und desto mehr jede Spur von Zelotismus oder Fanatismus fern bleiben. Die Geschichte des Fanatismus muß und kann uns diese Behauptung sattsam erhärten. Der Fanatismus ist, wie jede Ab- und Ausartung der Religion, alt, so alt als die Völkergeschichte. Wir wollen uns einzelne Erscheinungen desselben vorführen. Ohne jedoch aus der Geschichte des jüdischen Volkes, dessen blinden und blutdürstigen Eifer der Heiland so oft rügte und welches in der Kreuzigung des Herrn den wilden Fanatismus auf die Spitze getrieben hatte, die Beispiele herzuholen; ohne ferner diese ansteckende Fieberglut Muhameds, dessen phantasiereiche, der Sinnlichkeit schmeichelnde Religion mit fanatischer Wuth bald rund um sich ausbreitete, zu schildern oder andere auffallende Erscheinungen des Fanatismus aus der Profangeschichte (z. B. die Assasinen zur Zeit der Kreuzzüge, welche durch phantastisch-sinnliche Vorspiegelungen vom Paradiese bis zur Todesverachtung fanatisirt waren), hier auseinander zu setzen, will ich mich auf das Gebiet der Kirchengeschichte beschränken, auf welchem es sich klar herausstellt, daß fast immer, wenn die lautere Lehre Jesu verlassen, gefälscht oder getrübt und im Widerspruche mit der Einen Kirche Jesu eine Spaltung hervorgerufen ward, der Fanatismus in verschiedenen Formen des Irrthums sich bemächtigte und sich theils in den Religionsformen und Aeußerungen der Secte, theils in dem Verhalten derselben gegen die Kirche und ihre Anhänger scharf ausprägte. Als Beleg für ersteres nenne ich die Montanisten und Donatisten (deren Fanatismus sich in den überspannten Anforderungen an die Sitten und in den damit zusammenhängenden Ansichten von den Heilsmitteln zeigte), so wie besonders die aus letztern hervorgegangenen bis zur Raserei fanatisirten Circumcellionen; für letzteres vorzugsweise die Arianer und andre in ihrem Gefolge entstandenen Häresieen unter dem griechischen Kaiserthum, bei denen der Fanatismus in maasloser Verfolgungssucht und Unduldsamkeit sich offenbarte (Athanasius d. Gr., Chrysostomus und mehrere andre Heilige sind bekannt als Opfer dieses Fanatismus). Denselben, wo möglich oft noch blutgierigeren Fanatismus finden wir bei verschiedenen Secten des spätern Mittelalters wieder, wie er bald in Lehre und Cultus, bald im Verhalten gegen Andre sich äußerte; ich erinnere nur an die Albigenser (Katharer, Waldenser), welche unter Raymund von Toulouse u. a. raubsüchtigen Großen, fanatisirt durch mannichäische und sonstige aberwitzige Lehren, mit Mord, Raub und Verwüstung das Land überfielen und entvölkerten und an die Hussiten (Wiklefiten, Calixtiner 2c.), welche unter Zizka, dem wilden Heerführer und andern für Irrlehren, deren eigentliche Bedeutung kaum dem einen oder andern bekannt seyn konnte, das Schwerdt ergriffen und die größten Grausamkeiten in ihren Fanatismus sich erlaubten. Auch das Zeitalter der Reformation liefert uns sattsame Proben derartiger fanatischer Auftritte, von denen ich

als die auffallendsten und denkwürdigsten folgende anführe: die Bauernkriege, welche durch fanatische und wüthende Predigten gegen Kaiser und Papst, Herren und Bischöfe, Mönche und Pfaffen hervorgerufen und in welchen die schändlichsten Greuel an Adel und Geistlichkeit verübt und ganze Gegenden verödet wurden; die zwar kurzen aber in wilder Lust und Mordsucht übersättigte Zionsherrschaft der Wiedertäufer in Münster; die ebenfalls mit blutigem Fanatismus und entfesselter Lust vollführte Reformation in England, so reich an verschiednen Formen fanatischer Aufregung; endlich jene noch in frischem Andenken stehenden Greuel der Verwüstung der unter Gustav Adolph's fanatischem Banner über Deutschland hereingebrochenen schwedischen Heere. In allen diesen Ereignissen war es Schwärmerei oder falscher Eifer für einen Irrwahn oder eine von der Kirche abweichende Lehre, wodurch unter dem Vorwande des Eifers für Gottes Wort und unter christlichem Namen Mord und Plünderung und jeglicher Frevel statt hatte. Man hat dagegen auch ähnliche Proben eines so blutdürstigen Fanatismus auf katholischer Seite aufgesucht, z. B. die Hinrichtung des Huß, die s. g. Opfer der Inquisition, die Bartholomäusnacht (s. diese Art.) und andre Ereignisse dieser Art; aber wenn man auch absehen wollte von den romanhaften Dichtungen, Entstellungen und Lügen, mit denen die Gegner des katholischen Namens bei diesen Ereignissen den geschichtlichen Thatbestand verunstaltet haben, so können doch dieselben als Akte einer rechtmäßigen Obrigkeit gegen Aufwiegler und das Gemeinwohl gefährdende Empörer nicht verglichen werden mit jenem weder Gesetze noch Schranken kennenden Wüthen gegen die bestehende Religion und bürgerliche Ordnung. Es soll hiemit keineswegs alles, was katholische Völker oder Personen thaten, um religiöse und politische Umwälzung fern zu halten, gebilligt werden, indem auch in religiösen Dingen der natürliche Trieb der Selbsterhaltung oft im Maaße oder in der Wahl der Mittel fehl greift; aber es tritt hier der große Unterschied hervor, daß dort rechtwidriger Angriff, hier nur Selbstvertheidigung statt hat, dort die Lossagung von der Kirche, also die Häresie, das fanatisirende Moment, hier Anhänglichkeit an dieselbe das nöthigende Motiv zur Abwehr und Selbstvertheidigung ist. Kurz: Fanatismus im Großen zeigt die Kirchengeschichte nur da, wo krankhafte abnorme oder häretische Zustände im Volke hervortraten, weshalb grade die Kirche als solche dem Fanatismus stets fern blieb, wenn auch von Seiten einzelner Glieder derselben die Möglichkeit fanatischer Handlungen bestand und besteht. Denn die Religion Jesu ist Liebe im Glauben; sie kann die treuen Anhänger wohl warm und aufopferungsfähig, nie aber blindeifrig, fanatisch machen; sie kann begeistern für Gottes Ehre und Menschenheil, Tugend und ewiges Leben, aber nie zum Entgegengesetzten, zu wilder Leidenschaft und zu Frevel treiben; sie kann Schwache ermuthigen und erstarken bis zur größten Selbstaufopferung, aber sie kann nie fanatisiren, nie zu jener maaßlosen Herz- und Lieblosigkeit führen.

Aus gegenwärtiger Auseinandersetzung erhellt, was wir von der Taktik vieler neuern Glaubensgegner, welche entschiedne kirchliche Gesinnung, offnen und furchtlosen Glaubenseifer, warme und ungeheuchelte Frömmigkeit sofort als fanatisch nnd Fanatismus bezeichnen, zu halten haben; nach solcher Anschauung wäre folgerecht alles Große in der Kirche, von dem Opfer am Kreuze bis zum Glaubensmuth des letzten Martyr's, Fanatismus. Es ist dieses nichts als eine elende Begriffsverwirrung, welcher wir in einem großen Theile unsrer Tagesblätter begegnen und welche entweder aus einer schmähsüchtigen Bosheit, die man mit Fug eine fanatische nennen könnte oder aus einer eben so bedauerlichen Unwissenheit hervorgeht. Mit solchen Sprach- und Begriffsverfälschern ist eine Verständigung kaum möglich.

Man spricht endlich auch von einem politischen Fanatismus und versteht darunter einen falschen, blinden oder überspannten Eifer für gewisse Staatsformen. Bei Republikanern älterer wie neuerer Zeit (man denke an die französische Revolution am Ende des vorigen Jahrhunderts) ist ein solcher Fanatismus oft zum Vorschein gekommen. Baudri.

Fano oder **Fanon**, s. Fahnen.

Farben (liturgische). Schon die gewöhnliche Anschauungsweise im bürgerlichen Leben findet in den verschiedenen Farben Zeichen zur Darstellung und Vermittlung innerer Ideen und Gefühle. Die Kirche, welche überall an die Natur des Menschen anknüpft und ihnen durch die in der Natur gelegenen Mittel nachhilft, suchte daher auch ihrer Seits die verschiedenen Gegenstände ihrer religiösen Feier zugleich durch einen fünffachen Farbenwechsel in der priesterlichen Kleidung zur geistigen Anschauung und entsprechenden Gemüthsstimmung zu benützen. Weiß ist die Farbe der geistigen Freude, daher an den Festen des Herrn; der Unschuld, Reinigkeit, daher an den Festen Mariä und jener Heiligen, die nicht Martyrer sind. Roth ist die Farbe der Gluth, der durch den hl. Geist in unsre Herzen ergossenen, brennenden Liebe, daher am Pfingstfeste und an den Gedächtnißtagen der hl. Martyrer. Grün ist die Farbe der Hoffnung einer herrlichen Auferstehung und Seligkeit, daher an den Sonntagen nach Pfingsten bis Advent, an welchen uns die Kirche anleitet, auf dem Wege, den uns der Herr gezeigt, dem Tage des Gerichtes, welcher am letzten Sonntage des Kirchenjahres vorgestellt wird, hoffnungsvoll entgegen zu gehen. Blau oder violett ist die Farbe der Demuth, der Buße, daher in der Advents- und Fastenzeit, an den Vigilien- und Quatemberfasten. Die schwarze Farbe drückt die christliche Trauer aus am Todestage des Herrn und das Leid und Mitleid bei Gedächtniß der Verstorbenen und den Seelenmessen durchs Jahr. — Vergl. Innocent. III. de sacrif. miss. lib. 1. c. 65. Guil Durand. ration. div. off. lib. III. c. 18. Schnepper.

Farel (Wilhelm), der Vorläufer Calvins als Reformator in der französischen Schweiz, geboren 1489 zu Gap in der Dauphine aus einer adligen Familie, gestorben 1565 zu Neuschatel, lebte in Paris, als Luthers Lehrsätze dort verbreitet, aber von der Sorbonne 1521 verdammt wurden.

Farel, ein Freund von Le Fevre (Faber Stapulensis), gehörte zu denen, welche sich für die reformatorischen Ideen erklärten, weßhalb er seine Lehrstelle am Collegium Le Moine verlor. Er flüchtete nach Meaux, wo der Bischof Wilhelm Briçonnet, ein Freund der Glaubensreform, ihm und andern Sinnesverwandten Schutz gewährte. Doch da die Glaubensneuerer gar keine Mäßigung kannten, so traten bald blutige Verfolgungen gegen sie ein, welche die meisten zur Auswanderung nöthigten. Farel begab sich in die damals noch ganz katholische Stadt Basel und vertheidigte den 15. Februar 1524 mehrere Thesen über die neuen Glaubenslehren. Ungeachtet er hohe Gönner in Basel hatte, mußte er doch bald die Stadt verlassen, worauf er sich nach Straßburg wandte, daselbst eine französische Gemeinde unter den aus Frankreich dahin eingewanderten Glaubensneuerern gründete und mit Capito und Bucer bekannt wurde. Von Straßburg (oder nach andern Nachrichten von Basel) begab er sich nach Mömpelgard, welches dem Herzog von Würtemberg gehörte, verbreitete da die Reformation mit grenzenloser Heftigkeit, wodurch er sich mehrmals großer Lebensgefahr aussetzte. Erasmus (Epist. lib. 30. ep. 18.) schreibt von ihm, daß er niemals etwas lügenhafteres, giftigeres oder aufregenderes gesehen habe als diesen Reformator. Nachdem er zu Zürich mit Zwingli, zu Bern mit Haller, zu Basel mit Oekolampadius Freundschaft nnd Verbrüderung geschlossen hatte, wirkte er an verschiedenen Orten im Berner, Lausanner und Neuenburger Gebiet für die Reformation (im J. 1526). In Genf aber wurde er anfangs nicht geduldet, man wies ihn aus der Stadt. Dessen ungeachtet kehrte er dahin zurück (1534) und erlangte durch seinen Anhang, daß ihm erlaubt wurde, öffentlich zu predigen. Von Bern aus war (1528) zuerst die Reformation nach Genf gekommen. Es hatte sich anfänglich eine heimliche reformirte Gemeinde gebildet. Auf Betreiben der Berner kam es im Anfang des Jahres 1534 zu einem Religionsgespräch, worin Farel die Sache der Reformation verfocht und worauf den Reformirten öffentlicher Gottesdienst erlaubt wurde. Trotz der Entgegenwirkungen des Genfer Bischofs und des Herzogs von Savoyen, verbreitete sich die Reformation überaus schnell in Genf: Farel mit seinen Freunden, den Predigern Peter Viret und Anton Froment, hatte dieses hauptsächlich bewirkt. Sie waren dabei mit wahrhaftem Fanatismus zu Werke gegangen. Gegen Bilder und Crucifixe wütheten sie ganz besonders. Nach einem neuen Religionsgespräch (am 30. Mai 1535) erklärte sich der städtische Magistrat für die neue Lehre, und nachdem Farel auf Abstellung der Messe gedrungen hatte, wurde die Reformation förmlich angenommen (27. Aug. 1535). Farel entwarf das neue Glaubensbekenntniß. In dieser Zeit war es, daß Calvin auf einer Reise zufälliger Weise Genf berührte (1536): Farel, der ihn schon von früherer Zeit ihres gemeinsamen Aufenthaltes in Paris kannte, sah in ihm den Mann, der das Reformationswerk in Genf vollenden könnte. Er drang daher in ihn, in der Stadt zu bleiben. Nun wurde nicht nur die Reformation in Genf befestigt, sondern auch in Waadt verbreitet. In dem Religionsgespräch zu Lau-

sanne (1. Oct. 1536) vertheidigten Farel, Viret und Calvin die neuen Lehren und setzten ihre Annahme durch. Viret blieb zur Befestigung der Reformation in Lausanne zurück, (H. Jaquemot, Viret, Réformateur de Lausanne. Strasb. 1836.), indem Farel und Calvin weiter in Genf thätig waren. Da sie aber der daselbst herrschenden Sittenlosigkeit mit rücksichtsloser Strenge entgegentraten und selbst gegen die städtischen Anordnungen Bann und Interdict aussprachen über die ungehorsame Bürgerschaft, gleichsam als ständen sie über der Obrigkeit, da benutzten die Bürger einen Zwist der Prediger mit den Bernern über Kirchengebräuche, und verbannten (1538) die anmaßenden und lästigen Theocraten, darunter auch Farel. Dieser begab sich nach Basel und Neufchatel und blieb abwechselnd in diesen Städten, selbst als Calvin (1541) nach Genf zurückgerufen wurde. Auch in Neufchatel eiferte Farel gegen das Sittenverderben und griff als Prediger so sehr in das weltliche Regiment, daß er nur durch Bern's Uebermacht vor abermaliger Verbannung geschützt wurde. In Metz, wo sich eine französische reformirte Gemeinde von Flüchtlingen gebildet hatte, wollte er mit aller Gewalt die neuen Glaubenslehren verbreiten, aber die Einwohner (insbesondere die Frauen, die er durch Schmähungen gegen die hl. Jungfrau erbittert hatte) setzten sich dagegen und er entging nicht groben Mißhandlungen, worauf er nach Neufchatel zurückkehrte. Auch Genf besuchte er wieder und bewies hier namentlich seinen fanatischen Sinn gegen den Spanier Michael Servet (vergl. d. Art.). Es fehlte ihm auch nicht an Gegnern daselbst: nicht nur hatte P. Caroli ihn schon früher als Atheist und Sabellianer angeklagt (Farel wurde jedoch von dieser Anklage auf der Synode zu Lausanne freigesprochen), sondern man verwickelte ihn in Genf später in einen Criminalproceß, in Folge dessen ihm alles Predigen daselbst verboten wurde. Nachdem er zum letztenmal Genf besucht hatte, kurz vor dem Ende Calvins (1564), wagte er nochmals nach Metz sich zu begeben, um die dortige reformirte Gemeinde zu befestigen und zu vergrößern. Sodann kehrte er nach Neufchatel zurück, wo er den 13. Sept. 1565 im 76. Lebensjahre starb. Erst in seinem 69. Jahre hatte sich Farel verheirathet und ein Jahr vor seinem Tode wurde ihm ein Sohn geboren. Die Schriften Farels sind nicht von besonderer Erheblichkeit: außer Briefe hat man von ihm einige Predigten, Abhandlungen und Thesen. Vergl. Theod. de Beze hist. eccl. des églises reform. l. 16. Bayle s. v. Farel. Ruchat hist. de la Reform. de la Suisse. T. I—IV. Mignet, Einführung d. Ref. in Genf. Aus d. Franz. übers. v. Stolz. Lpzg. 1843. P. Henry, Leben Joh. Calvins. Hamburg. 1835. Audin hist. de la vie de Calvin. Paris 1841. Melch. Kirchhofer, das Leben Wilh. Farels. Zürich 1831—33. 2 Bde. Ch. Schmidt, Etudes sur Farel. Strasb. 1834. A.

Farnovianer oder **Farnesianer**. Diese Parthei der Socinianer oder Unitarier erhielt ihren Namen von Stanislaus Farnovius (auch Farnesius genannt), einem Polen, der sich zum Arianismus hinneigte, indem er eigenthümliche Ansichten über die Empfängniß Christi und den hl. Geist verbreitete. Schon auf der Universität Heidelberg erfuhr er

wegen seiner unitarischen Ansichten Unannehmlichkeiten: zu Sandek an der ungarischen Grenze bildete er eine besondere antitrinitarische Gemeinde. Seine Anhänger, die **Farnovianer**, vereinigten sich nach seinem Tode, der um 1615 erfolgte, wieder mit den Socinianern. Fünf Schriften von ihm gibt Bock in der historia Antitrinitariorum I. 336 sqq. an. Vergl. Sandii Bibl. Antitrinit. p. 52 u. 226. —b—

Fasten. Fasten heißt: durch Bezähmung der Sinne und Enthaltsamkeit von Speise und Trank sich in der Enthaltung von der Sünde vorüben, und zum himmlischen Wandel auf Erden tüchtiger machen. Daß dies der Zweck des Fastens sey, spricht die Kirche in der während der Fastenzeit vorgeschriebenen Präfation der hl. Messe aus, in welcher sie sagt: „Der du, o Gott! durch körperliches Fasten die Sünden niederhältst, den Geist erhebst, Tugend verleihst und ewige Güter spendest". Das Fasten ist demnach eine Religionsübung, die, im Geiste der Andacht und Buße vollbracht, nothwendig zur sittlichen Vervollkommnung führt und, mit Werken der Liebe verbunden, Gott wohlgefällig ist; denn, sagt der hl. Chrysologus (serm. 8 de jejun.), Barmherzigkeit und Gottseligkeit sind die Flügel des Fastens, durch welche es zum Himmel erhoben wird. — Schon in der jüdischen Religion war das Fasten bei verschiedenen Festen vorgeschrieben und bei besondern Anliegen gebräuchlich. Auch Johannes der Täufer forderte die Juden zum Fasten auf (Matth. III, 1—13). Christus selbst fing sein Lehramt erst nach vierzigtägigem Fasten an (Matth. IV, 1 u. ff.); billigte es als etwas Gottgefälliges, wobei übrigens jede Scheinheiligkeit zu vermeiden sey (Matth. VI, 16, 17, 20), und sagte, obgleich er seinen Jüngern nicht zu fasten befahl: sie würden schon fasten, wenn ihnen der Bräutigam werde entzogen seyn (Matth. IX, 14). Auch die Apostel fasteten und beteten bei jeder wichtigen Angelegenheit (Apostelg. XIII, 2—4, 22). Wir finden demnach in der Kirche, und zwar bei ihrem Entstehen, sowohl Beispiele als Ermahnungen zum Fasten, denen auch alsbald die Nachahmung und Einführung folgten. Als älteste Fasten ist

1) die **Quadragesimalfasten** zu nennen. Daß die Apostel die zwei letzten Tage vor Ostern fasteten, kann wohl keinem Zweifel unterliegen, weil bei den Juden die Sitte war, den Sterbetag des Vaters jährlich mit Fasten zu begehen. Und weil der Herr selbst vorausgesagt hatte: seine Jünger würden fasten, wenn der Bräutigam von ihnen werde genommen seyn; so mögen sie diese Worte als Befehl angesehen, und die zwei genannten Tage, an welchen sie fasteten, auch für die Gläubigen als Fasttage angeordnet haben. Obgleich nun eine solche Anordnung glaublich, wiewohl nicht nachweißbar ist; so ist doch durch das Zeugniß Tertullians (de jejun. cap. 2.), so wie durch das des hl. Irenäus (Euseb. hist. eccl. lib. 8, cap. 24) gewiß, daß die Christen in der apostolischen Zeit zwei und mehrere Tage vor Ostern fasteten. Eben so gewiß ist die Erweiterung dieser Fastenzeit bis auf 40 Tage; denn Origenes, nachdem er (lib. 8. contra Celsum) die zwei Tage vor Ostern als Vorbereitungsfasten angeführt, sagt ausdrücklich: Wir haben 40 Tage, welche zum Fasten bestimmt

sind. Die Allgemeinheit dieser Quadragesimalfasten ergibt sich ferner aus dem Concilium von Nicäa (im J. 325), welches can. 5 befiehlt, daß jährlich vor der Quadragesima eine Synode gehalten werden solle, und aus dem von Laodicäa (im J. 360), welches can. 45. 49. 50 verordnet, daß während derselben verschiedene kirchliche Handlungen nicht vorgenommen werden dürfen. Auch sagt der hl. Basilius (hom. 2): Es ist kein Winkel der Erde, wo das vierzigtägige Fastengebot nicht gehört worden wäre. Die Beobachtung desselben wurde um das Jahr 324 von dem conc. Gangrens. (cap. 19) und auch in spätern wie in dem achten von Toledo (cap. 8) strenge geboten. Deßwegen sagt auch der hl. Ambrosius (hom. 34): Wenn es verdienstlich ist, in der übrigen Zeit des Jahres zu fasten, so ist es Sünde, in der Quadragesima nicht zu fasten. Endlich spricht der 59. apostolische Canon die Strafe für diejenigen aus, welche sich dieser Fasten entziehen, und zwar Absetzung für die Kleriker und Ausschließung aus der Kirchengemeinschaft für die Laien. Aus allem diesem geht hervor, daß die vorösterliche Fasten von der Quadragesimalfasten verschieden war; daß jene in dem Evangelium angedeutet, von den Aposteln beobachtet, wie glaublich auch angeordnet und von den Christen gehalten; diese hingegen aus dem frommen Eifer der Gläubigen schon in der apostolischen Zeit hervorgegangen, durch Ueberlieferung fortgepflanzt und in der Folge theils durch Gewohnheit, theils durch kirchliche Verordnungen zum Gesetze erhoben worden sey. Daß sie von den Aposteln selbst nicht eingeführt wurde, läßt sich schon aus der Verschiedenheit der dazu bestimmten Zeit abnehmen; denn diese war nicht überall dieselbe. Nach Socrates nämlich (hist. eccl. lib. 5, cap. 22), mit welchem Cassianus (Collat. 21, cap. 24. 25) übereinstimmt, haben einige Kirchen bald mehr bald weniger Wochen dazu ausgesetzt, aber die Sonntage, zum Theil auch die Sonnabende, von der Zahl der Fasttage ausgenommen, so daß auch diejenigen, welche sieben Wochen vor Ostern dazu bestimmt hatten, doch nur 36 Tage fasteten. Um nun überall Einheit in der Kirche einzuführen und die Zahl von 40 Tagen genau einzuhalten, wurde von Papst Gregor I. (can. 16, dist. 5 de consecrat.) gegen das Ende des sechsten Jahrhunderts verordnet, daß die Quadragesimalfasten am Aschermittwoche anfangen solle, weßwegen derselbe auch caput jejunii oder quadragesimae genannt wird.

Den Namen „Aschermittwoch“ hat dieser Tag von dem Gebrauche, an demselben den Gläubigen Asche auf das Haupt zu streuen. Schon in dem alten Bunde bestreute sich das Volk Gottes, wenn es Buße thun wollte, mit Staub und Asche als Zeichen der Vergänglichkeit (Psalm CI, 10. — Jeremias, XXV. 34. — Jon. III.). Diesem Beispiele folgte nun auch die Kirche. Anfangs wurden aber nur die großen Sünder, die öffentliche Buße thun mußten, und deren Bußzeit an diesem Tage anfing, unter vielen Gebeten mit geweihtem Wasser besprengt und mit Asche bestreut. Als die öffentlichen Bußübungen aufhörten, fuhren fromme Christen aus Demuth fort, zum Zeichen der Buße sich dieser Aschenbestreuung zu unterwerfen. Endlich wurde von der Kirchenversammlung zu

Benevent im Jahre 1091 (can. 4.) verordnet, daß die Austheilung der Asche an Alle geschehen solle, damit Alle aus dieser eindringlichen Mahnung an den Tod Nutzen ziehen möchten.

Was den Ritus dieser kirchlichen Handlung betrifft, so segnet der Priester unter den vorgeschriebenen Gebeten die Asche, äschert sich dann selbst, wenn kein anderer Priester gegenwärtig ist, hierauf jeden Anwesenden, indem er ihm in der Form eines Kreuzes Asche auf die Stirne streut und die Worte spricht: „Gedenke, o Mensch! daß du Staub bist und wieder zu Staub werden wirst.“ Die Asche, welche dazu gebraucht wird, soll aus den im vorigen Jahre gesegneten Palm- oder Olivenzweigen gewonnen, doch darf im Nothfalle auch andere reine Holzasche dazu verwendet werden.

Die Kirche beginnt ihre Buß- und Trauerzeit schon drei Wochen vor der Quadragesimalfasten und nennt die Sonntage, mit welchen dieselben anfangen, dominica in Septuagesima, in Sexagesima, in Quinquagesima, weil sie in den 70, 60 und 50 Bußtagen mit inbegriffen sind. Diese drei Wochen waren ursprünglich nur eine Vorbereitungszeit auf die Quadragesimalfasten und sind als solche beibehalten; sie sollen uns aber auch zugleich an jene Zeit erinnern, in welcher manche Christen die wirklichen Fasten auf 70, 60 und 50 Tage ausgedehnt hatten.

2) Vierteljahr- oder Quatemberfasten. Diese Fasten, deren zweite Benennung von quatuor tempora (Vier Zeiten) herkommt, findet viermal im Jahre an drei Tagen, nämlich Mittwochs, Freitags und Samstags statt. Ihr Ursprung ist nach dem Zeugnisse des hl. Augustinus (Epist. ad. Casulin. 36.) in der römischen Kirche zu suchen, wo sie als eine alte fromme Gewohnheit nach und nach gesetzliches Ansehen erhielt und von den Päpsten unterstützt wurde. Papst Leo der Große ist der erste, der ihrer erwähnt (Serm. 8. de jejunio decimi mensis.). Im fränkischen Reiche wurde sie von dem hl. Bonifacius (statut. 30.), von Karl dem Großen (capit. 2 vom J. 769) und von der Synode zu Mainz im J. 813 can. 34 eingesetzt und eingeschärft. In England erfolgte nach dem Zeugnisse Egberts von York (dial. resp. 16.) ihre Einführung auf Anordnung des Papstes Gregors des Großen durch den Missionär Augustin. Anfangs herrschte in Hinsicht der Quatembertage keine Gleichförmigkeit. Diese wurde erst auf der Synode zu Clairmont im J. 1095 (can. 27) unter Urban II. hergestellt, so daß die Winterfasten am Mittwoch nach Lucia im December, die Frühlingsfasten in der ersten Quadragesimalfasten-Woche, die Sommerfasten in der Woche nach Pfingsten, und die Herbstfasten am Mittwoche nach Kreuzerhöhung gehalten werden solle, was auch heute noch geschieht. Zum leichtern Behalten dienen folgende Verse:

Post Luciam, cineres, post sanctum pneuma crucemque
Tempora dat quatuor feria quarta sequens.

und

Das cruz die eschen pfingst Lucy
Mittwuch dar nach fronfast sy.

Der Zweck dieser Fasten ist: bei dem Wechsel der Jahreszeiten Gott für die empfangenen Wohlthaten zu danken, ihn um seinen ferneren Segen anzuflehen, für die begangenen Sünden zu büßen und den Geist für die Betrachtung göttlicher Dinge neu zu stärken. Da die Weihe der Geistlichen auf diese vier Zeiten verlegt ist; so sollen auch die Gläubigen nach der Anweisung Jesu (Matth. IX. 38.) zu Gott beten, daß er ihnen fromme Hirten und Seelsorger gebe. Wegen dieser Weihe werden die besagten Fasten auch Weihefasten genannt; ferner heißen sie Frohnfasten, weil um diese Zeiten die Frohn- oder Herrnzinse bezahlt wurden, von welchen, weil sie aagariae hießen, auch die Fasten den Namen aagariae erhielten.

3) Stations- oder Wochenfasten hießen die wöchentlichen Fasttage am Mittwoche und Freitage. Man fastete nämlich am Mittwoche, weil die Juden an diesem Tage Rath hielten, wie sie Jesum mit List ergreifen und tödten könnten und am Freitage, weil sie an demselben ihren Mordplan ausführten. Diese zwei Fasttage reichen bis in das höchste Alterthum, wie Clemens von Alexandrien (Stromat. lb. 7.), Origines (homil. 10 in Levit.) und Tertullian (de jejun. cap. 14.) berichten. Die lateinischen Väter der drei ersten Jahrhunderte nennen sie Stationen, d. i. kirchliche mit Fasten verbundene Versammlungen, welche nach dem Zeugnisse des hl. Ambrosius, des hl. Basilius und Tertullians wie die an Sonntagen mit Ausnahme der Predigt gehalten wurden. Diese fand jedoch nach Socrates (l. cit. lb. 5. cap. 22.) in der Kirche zu Alexandrien statt; dagegen unterblieb die Feier der hl. Mysterien. In den ersten Jahrhunderten stimmten beide Kirchen, die morgen- und abendländische in Betreff der beiden Tage miteinander überein. Im vierten Jahrhunderte aber fing man, wie Tertullian und Ambrosius berichten, in der abendländischen Kirche an, am Samstage zu fasten, worauf das Fasten am Mittwoche außer Uebung kam, bis es endlich in jenen Kirchen, in denen man am Samstage zu fasten angefangen hatte, ganz unterblieb. Diese Abänderung erregte bei den Griechen, die bei der alten Sitte blieben, heftigen Widerspruch; auch fand sie in der abendländischen Kirche nicht überall Eingang, obgleich Synoden, wie die von Elvira und Agde und die Päpste Innocenz I. und Gregor VII. darüber Verordnungen erließen. Im sechzehnten Jahrhunderte wurde das Fasten am Freitage und Sonnabende neuerdings eingeschärft (Bened. de syn. dioec. lb. 11. cap. 5.). Heut zu Tage kommt wenigstens in Deutschland Alles auf die Praxis in den verschiedenen Diöcesen an, indem da und dort vom Fasten am Samstage dispensirt wird. Ueber das Fasten an diesem Tage erklärt sich Innocenz I. (Epist. 1. ad. Decent. cap. 4). Wenn wir, sagt er, wegen des Leidens des Herrn am Freitage fasten, so dürfen wir den Samstag nicht übergehen, weil er zwischen der Trauer und Freude liegt, denn es ist bekannt, daß die Apostel diese zwei Tage in Trauer waren und sich aus Furcht vor den Juden verborgen hielten.

4) **Vigilienfasten** sind diejenigen, welche an den Vigilien hoher Feste (s. Vigilien) gehalten werden. Nicht alle Vigilien sind mit Fasten verbunden, sondern nur die von Pfingsten, Peter und Paul, Mariä Himmelfahrt, Matthäus, Allerheiligen und Weihnachten. Doch sind auch hier die besondern Diöcesanverordnungen maßgebend.

Obgleich man in der alten Kirche strenge auf das Fasten hielt; so war und ist auch jetzt noch zu fasten verboten: 1) an den Sonntagen (can. apost. 64. — Const. apost. lib. 5, c. 20 u. lib. 7, c. 23. — Conc. Gangr. c. 19.); 2) an jedem hohen Festtage und in der Zeit zwischen Weihnachten und der Erscheinung des Herrn (Leo M. Epist. 93, c. 4. — Conc. Brac. I. c. 4.); endlich 3) in der ganzen Zeit zwischen Ostern und Pfingsten (Tertull. de Coron. c. 3 u. Epiph. exposit. fidei, §. 22.) und zwar, weil diese Tage und Zeiten der Freude gewidmet sind, die nicht in Tage und Zeiten der Trauer verwandelt werden dürfen.

Was nun die Zeit des Fastens betrifft, so unterschied sich, wie Micrologus bemerkt, die vierzigtägige Fasten von den andern Fasten des Jahres dadurch, daß man in jenen bis zum Abende, und in den übrigen bis 3 Uhr Nachmittags fasten mußte. Von den Stationsfasten bezeugt dies besonders der h. Epiphanius (l. cit.), indem er sagt: Am 4. und 6. Tage wird das Fasten bis zur neunten Stunde (Mittags 3 Uhr) beobachtet, weßwegen sie auch Halbfasten (Semijejunia) hießen. — Das Fasten war besonders in der Charwoche sehr strenge, indem Manche ganze Tage, ja oft mehrere Tage nacheinander nicht das Geringste genossen, wie Dionysius von Alexandrien (Epist. ad Basilid. um das Jahr 262), Augustinus (de moribus eccl. cath. c. 33) und Epiphanius (l. cit.) bezeugen. Dieß nannte man ὑπερθέσις, Superpositio, Zusatz. Darum sagt auch Tertullian (de jejun. c. 13) von den Gläubigen seiner Zeit: sie seyen vom Fasten ganz dürre Menschen. — Nachsicht wurde indessen Jedem gewährt, dem Körperschwäche das Fasten unmöglich machte; dagegen sollte er fleißiger im Vollbringen guter Werke, inbrünstiger im Gebete, eifriger im Anhören des göttlichen Wortes, versöhnlicher gegen Feinde und ernster im Bekämpfen böser Lüste und Begierden seyn (Chrysost. hom. 10 in Genes.).

Auf den Unterschied der Speisen wurde anfangs nicht gesehen. Jeder aß nach den Fastenstunden, was er hatte und wollte. Erst im 4. Jahrhundert fing man an, sich des Fleisches, Weines und anderer zu nahrhaften Speisen zu enthalten, was nach Augustinus (lib. 30 contra Faustum, c. 5) beinahe Alle in der großen Fasten zu thun pflegten. Nach Aurel. Prudentius Clemens (hymn. ante cibum) lebten Viele nur von Gemüse, Milchspeisen, dürren Früchten (ξηροφαγία), von welchen letztern auch Tertullian (l. cit.) spricht. Die strengste Fasten bestand nach Hieronymus (Epist. ad Nepot. 34) in Wasser und Brod. Was am Anfange freiwillig war, wurde nachher zum Gesetze erhoben. Die Enthaltung von Fleischspeisen und vom Weine wurde in der apostolischen Constitution l. 5. c. 18 für die Charwoche, und in dem 8. Concilium von Toledo can. 9 für die ganze Fastenzeit geboten. Auch wurden in Betreff anderer Nahrungsmit-

tel zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten besondere Vorschriften erlassen. Dadurch wurden die Fasttage zugleich **Abstinenztage**, zwischen denen man aber in der Folge, wie die Regel Chrodegangs vom Jahre 762 c. 35 zeigt, einen Unterschied machte, der darin bestand, daß an Fasttagen der Genuß von Fleischspeisen verboten und nur eine Sättigung erlaubt, an Abstinenztagen aber nur der Genuß von Fleischspeisen verboten, aber eine zweimalige Sättigung erlaubt war, was auch jetzt noch besteht, mit dem Bemerken, daß an Fasttagen die ordentliche Mahlzeit Mittags gehalten wird, und am Abende noch eine mäßige Collation gestattet ist.

In Rücksicht des kirchlichen Fastens bestehen folgende Vorschriften: An den Quadragesimal- und sonstigen Fasttagen haben sich die Gläubigen von Fleischspeisen zu enthalten. Mit der einmaligen Sättigung müssen sich alle begnügen, die das 21. Jahr zurückgelegt haben. Ausgenommen sind: die Kranken, die Genesenden, die Wöchnerinnen und die ihre Kinder selbst säugen, alle, die schwere Arbeiten verrichten, zu welchen auch solche Werke der Frömmigkeit gerechnet werden, die wichtiger sind als eine einmalige Sättigung, aber sich mit dieser nicht vertragen, ferner die weitere Reisen zu Fuße machen müssen, endlich diejenigen denen das vorgerückte Alter das Fasten unmöglich macht. Unterdessen gilt hier, was Paulus (2. Cor. III, 6) sagt: der Buchstabe tödtet, der Geist aber macht lebendig. Der wahrhaft religiös Gesinnte wird durch sein eigenes Gewissen angetrieben, das Fastengebot nach Kräften zu erfüllen, mag der Buchstabe des Gesetzes ihn verpflichten oder nicht.

Zur Beobachtung des Abstinenzgebotes sind alle vom 7. Jahre an verbunden, die von der geistlichen Behörde von der Abstinenz erhaltene Dispensation begreift aber die Dispensation vom Fastgebote nicht in sich. Wer den Unterschied der Speisen beobachtet, aber durch Lieblingsspeisen anderer Art seine Eßlust befriedigt und seinen Gaumen kitzelt, versündigt sich gegen den Geist, der dem kirchlichen Fasten- und Abstinenzgebote zum Grunde liegt. M—a.

Fasten in der griechisch-russischen Kirche. Gegenwärtig bestehen in der griechisch-russischen Kirche 4 große Fasten, deren Beobachtung das zweite Kirchengebot den Gläubigen auf folgende Weise zur Pflicht macht.

Die erste ist vor dem Geburtsfeste Christi, welche mit dem fünfzehnten November ihren Anfang nimmt und bis zum zweiten December dauert. Sie ist eine Vorbereitung auf das hehre und wichtige Fest der Geburt Jesu Christi. Die andere große Fasten ist die vierzigtägige, welche Christus hielt, da die Schrift sagt: „Da er fastete vierzig Tage und vierzig Nächte, so hungerte ihn hernach". In der ersten Woche genießt man Butter, Eier, Milch und enthält sich vom Fleische; sie wird die Butterwoche genannt. Die nächste Fasten wird die Petrus-Fasten genannt, und dauert vom Montag nach Pfingsten bis zum 29. Juni, und ist daher zuweilen länger und zuweilen kürzer. Sie wird auch Apostelfasten genannt, weil um diese Zeit die Apostel gefastet haben. Die vierte Fasten ist die der

gebenedeiten Jungfrau, der hl. Gottesgebärerin, welche den 1. August anfängt und mit dem 15. d. M. sich endiget. In diesen 4 großen Fasten ist es nicht erlaubt, Fleisch, Milch, Eier, oder Butter zu essen; sondern man schränkt sich blos auf den Genuß von Kräutern, und in Oel gebratener Fische ein. Außerdem muß man alle Mittwoche und Freitage fasten, aber nicht den Sonnabend oder Samstag; ausgenommen am großen Sonnabend (nämlich am Osterabend). Ueberdies hat auch die Kirche zu fasten verordnet am 14. September auf Kreuzerhöhung, weil wir da das Gedächtniß des Leidens unsers Herrn Jesu Christi begehen. Auch feiert man den 29. August mit Fasten zu Ehren der Enthauptung des Vorläufers Johannes. Außer diesem ist es befohlen, an bestimmten Tagen gar nicht zu fasten, als von dem Feste der Geburt Jesu an, bis auf Epiphanie (das Fest der Offenbarung Gottes), ebenso die sieben Osterfeiertage und die sieben Pfingstfeiertage und die Woche vor Septuagesima, auch die Küßwoche (oder die Woche vor Fastnacht oder der großen Fasten vor Ostern, da man außer Fleisch noch alles essen darf). — Man vergl. den größeren Katechismus der griechischen Kirche: Libri symbolici ecclesiae orientalis, ed. Ern. Jul. Kimmel. Jenae 1843. Die morgenländische, griechisch-russische Kirche von H. J. Schmitt. Mainz 1826. S. 248. Schmitt.

Fasten bei den Syrern. Außer den Mittwochs- und Freitagsfasten haben dieselben, wie schon Abulfaradsch in Assemani Bibl. Orient. II. p. 304 bemerkt, fünf große Fasten: 1) die Quadragesimä; 2) die Apostelfasten nach Pfingsten (nicht als Gebot, sondern als gute Gewohnheit); 3) die Fasten an Mariä Himmelfahrt vom 1—15. August; 4) die Fasten von Weihnachten oder die Geburtsfasten, entweder vom 15. November oder vom 1. Dezember an bis 25. December, doch auch in einigen Gegenden nur vom 10—25 December; 5) die Niniviten-Fasten geht der vierzigtägigen Fasten voraus: ihre Dauer ist verschieden. Vgl. Augusti, Hdb. d. christl. Archäol. III. S. 483 f. Die Mittwoch- und Freitagfasten hat jeder syrische Christ, sobald er das 25. Jahr zurückgelegt hat, streng zu beobachten.

Die Fasten der syrischen Nestorianer sind länger und nicht ganz übereinstimmend mit den eben angegebenen. Sie beobachten die angegebenen syrischen Fastenzeiten sämmtlich, die Apostelfasten sogar sieben Wochen hindurch, ohne die Sonntage auszunehmen. Sie haben aber noch außerdem die siebenwöchentliche Elias- oder Kreuzfasten vom ersten bis siebenten Eliassonntag und die dreitägige Jungfrauenfasten nach dem Epiphanienfest. Vgl. Assemani. Bibl. Orient. IV. 358 sqq. u. 386 sqq. =

Fasten bei den Protestanten. Bei den Protestanten sind die gesetzmäßigen und verdienstlichen Fasten abgeschafft: aber sie werden als eine heilsame Disciplinar-Maaßregel anerkannt, nicht nur bei den Lutheranern, sondern auch in der anglicanischen Kirche und bei den Reformirten überhaupt. Doch sind ihre Meinungen darüber nicht einig, von wem die Anordnung der öffentlichen Fasten ausgehen soll, ob von dem Landesherrn (als dem summus episcopus oder dem Anordner der sacra

publica) oder von der Geistlichkeit. Da wo man nach den Grundsätzen des Territorialsystems verfährt, geben die Landesherrn die Anordnungen über Buß-, Fast- und Bitttage. Die gewöhnlichen öffentlichen Fasttage der Protestanten finden Statt am Charfreitag und vor den drei großen Festen (letztere Fasten doch nicht überall). Vgl. Böhmer, jus. eccles. Protestant. III. 919. Das Fasten der Protestanten besteht aber nicht darin, daß ein Unterschied in den Speisen gemacht und den Fleischspeisen entsagt wird, sondern daß man sich der gewohnten Genüsse ganz oder zum Theil enthält. =

Fastnacht, im Süddeutschen Fasching. So heißt der Tag vor dem Aschermittwoche, weil bei seinem Ende Nachts zwölf Uhr die vierzigtägige Fasten anfängt. Mit ihm schließen sich die Lustbarkeiten, welche schon zwei Tage, ja mehrere Wochen vorher unter dem Namen Carneval (Abschied an den Fleischgenuß von Caro Vale) ihren Anfang nehmen. Die Belustigungen, die noch heut zu Tage stattfinden, haben ihr Urbild in denen mehrerer Feste, welche in dem alten heidnischen Rom um diese Zeit gefeiert wurden. Dort beging man nämlich am 15. Februar die Luperkalien mit Orgiasmus und Aufhebung des Unterschiedes der Stände; am 5. April das Fest der großen Göttermutter Kybele mit Spielen auf dem Theater und im Circus, mit Festaufzügen und Vermummungen; am 25. April bis 1. Mai die Floralien (Frühlingssaturnalien) mit mimischen Tänzen und Gastmählern. Diese Feste, mit großer Ausgelassenheit und zum Theile mit thierischer Geilheit gefeiert, fand die Kirche vor, ohne sie, weil zu tief in dem Volksleben gewurzelt, aufheben zu können; doch wollte sie es auch nicht, eingedenk der Worte der Schrift (Pred. III, 1, 4.) Alles hat seine Zeit, auch Weinen und Lachen, Trauern und Tanzen. Deßwegen suchte sie nur, was mit dem Geiste des Christenthumes und den edlern Gefühlen unvereinbar ist, davon zu entfernen, gestattete übrigens gerne jede unschuldige Freude, sollte auch die Erheiterung aufs Höchste steigen. Daher auch jetzt noch die Vermischung und Theilnahme der verschiedenen Stände an der allgemeinen Fröhlichkeit, Theatervorstellungen, Tanzbelustigungen, Aufzüge, Maskeraden, Gastmähler und lustige Schwänke jeder Art. Die Fastnacht ist somit die privilegirte Zeit des Muthwillens, dem keine andern Grenzen als die des gewöhnlichen Anstandes gesetzt sind. Nennt man ja deßwegen auch jede lustige Posse einen Fastnachtsstreich. — Rom, Venedig und Köln haben sich von jeher durch ihren Carneval ausgezeichnet. Der römische währt acht Tage und besteht vorzüglich in Maskeraden und Wettrennen auf dem Corso. Der zu Venedig währt von Weihnachten bis Aschermittwoch, während welcher Zeit Schauspiele, Redouten und Vergnügungen auf dem Markusplatze abwechseln. Der zu Köln bekam seit 1823 neues Leben und durch seine Aufzüge und Maskeraden eine Berühmtheit. Diesen Carnevalsmummereien verdankt übrigens die dramatische Dichtkunst in Deutschland ihre Entwicklung. Man verfaßte nämlich Fastnachtsspiele derb und lustig, wie sie für den großen Haufen paßten. Die ersten gingen aus der Brüderschaft der Meistersänger zu Nürnberg

hervor. Ihre Verfasser waren Hans Folz der Barbier und Hans Rosenblut der Wappenmaler, genannt Schnepperer, d. i. der lose Schwätzer, wegen der Zügellosigkeit mit welcher sich sein Witz ergoß. Züchtiger trat späterhin Hans Sachs auf, der gegen 200 solcher Stücke lieferte, alle mit vieler Laune und munterem Humor geschrieben. Sie wurden jedesmal durch einen Herolden eröffnet und geschlossen. Aehnlich diesen Fastnachtsspielen sind die Masks der Engländer und die Farcen der Franzosen. M—a.

Fatalismus. Alles, was sich in der Welt begibt, selbst bis auf die kleinsten, zufälligen Umstände hin, steht nach christlichen Begriffen unter der Leitung einer weisen Vorsehung. Gott hat von Ewigkeit den ganzen Lauf der Welt vorhergesehen, und Nichts geschieht, was er nicht nach seinem ebenso liebevollen, als großen und weisen Plan gewollt, d. h. entweder angeordnet oder zugelassen hätte. Gott ist jedoch nicht ausschließliche Ursache des Geschehenden, sondern außer ihm hat er andere geschöpfliche Ursachen gesetzt, die zum Theil mit Naturnothwendigkeit, zum Theil aus freier Selbstbestimmung wirken, und von denen eine jede nach ihrer Wirkungsweise in den allgemeinen Weltplan verschlungen ist. Der Wille Gottes, an sich unveränderlich, ist es nicht in Bezug auf die, welche er leitet, an sich nothwendig, eben weil die höchste Freiheit und die höchste Vollkommenheit, ist nicht zwingend für die freien Wesen, welche ihm unterworfen sind, und gerade darin erscheint die unergründliche Weisheit in der Weltführung, daß er in Keines Freiheit eingreift und dennoch das Thun einer jeden Freiheit ohne Zwang und Nöthigung zu dem allgemeinen Endzwecke hinlenkt. Diesen Willen Gottes, in wie weit er von aller Ewigkeit gefaßt, und sich in der Zeit als göttlicher Weltplan in der Vorbereitung des annoch Zukünftigen durch die Setzung seiner Ursachen darstellt und verwirklicht, haben die christlichen Philosophen (Augustinus de civit. Dei V, 1—12. S. Thomas Summ. I. q. 22. q. 116) keinen Anstand genommen, fatum (= effatum a fando i. e. loquendo. Minucius Felix) zu nennen, und in diesem Sinne ein Fatum anzunehmen. Justus Lipsius, der in dem Buche de constantia (I, 19) ihnen beitritt, nennt dieses das verum fatum. Er hat sehr schätzenswerthe Beiträge zu dem historischen Theil der Lehre über das Fatum geliefert.

Wenn nun die Freiheit der göttlichen Vorsehung geleugnet und dadurch die Freiheit des menschlichen Willens eingeschränkt oder aufgehoben, und eine blinde, unwiderstehliche Nothwendigkeit, von der alle Geschicke abhangen, in den Lauf der Dinge eingetragen wird, so nennt man eine solche Anschauungsweise: Fatalismus. Je nachdem man die Nothwendigkeit selbst bestimmt, nimmt derselbe verschiedenen Charakter an. Auf der untersten Stufe menschlicher Erkenntniß, bei noch dunkeln und unentwickelten Vorstellungen erscheint er als der Glaube an ein bestimmungsloses Schicksal, welches über allen Begebenheiten des menschlichen Lebens, namentlich den schmerzhaften und unheilvollen, als ein dunkles Verhängniß, dem Nichts sich widersetzen kann, waltet, während die freudigen Ereignisse, welche die Brust erweitern, den Launen und dem Zufalle des Glücks zu-

geschrieben werden. Bei mehr Naturleben und gesteigertem Sinn für das Mysteriöse und Geheimnißvolle bindet sich diese Nothwendigkeit an den Lauf und Stand der Gestirne (astrologischer Fatalismus). In pantheistischer Weltanschauung steht nicht allein die Regierung, sondern auch die Schöpfung der Welt unter den unabänderlichen Gesetzen einer Nothwendigkeit, welche in der Natur der Dinge und ihrem ursachlichen Zusammenhange liegt. Alles, was ist, kann seinem Begriff und seinen Gründen nach nicht anders seyn, als es ist, und Gott selbst, die erste gleichnamige Ursache aller übrigen, geht am Ende bei einer solchen Ansicht im Fatum unter. Nach dem verschiedenen Standpunkte, welchen man nimmt, empfängt auch hier der Fatalismus eine besondere Färbung, je nachdem man nämlich den Gesetzen der Natur (physischer) oder denen des Geistes (psychologischer) oder denen der Geschichte (socialer Fatalismus) eine Alles beherrschende und selbst die Freiheit überwältigende Macht beilegt. Auch bei dem Glauben an das Wirken eines persönlichen Gottes kann dieses so ausgedehnt und gesteigert werden, daß die menschliche Freiheit entweder im Allgemeinen (wie im Islam), oder in ihrem ethischen Theil (Prädestinatianismus) aufgehoben, und so neben Gott die dunkle Macht einer Nothwendigkeit statuirt wird.

Alle diese Formen des Fatalismus sind in der Geschichte nach und nach zur Erscheinung gekommen. In der zuerst benannten Art trat er naturgemäß hervor, als der Begriff des Einen, persönlichen Gottes verdüstert oder verloren war, und auf der einen Seite die strenge Gesetzmäßigkeit der Weltordnung, auf der andern aber die Noth des Lebens, als Folge der Erbsünde, doppelt drückend, bemerkbar wurde. Nach Homerischer Ansicht herrschte darum eine namenlose Macht, die unausweichliche Nothwendigkeit des Schicksals, bald Aisa (Il. 16, 441), bald Moira (Il. 16, 434) genannt, nicht allein über die Menschen, sondern auch über die Götter. Denn auch diese mußten sich der Weltordnung fügen, wenn sie auch ein andermal dieselbe in desultorischer Willkühr durchbrachen (Creuzer, Symbolik II, 457). In der Folge knüpfte sich die Schicksalsbestimmung (die Aisa) entweder an den Rath der gesammten Götter, oder an die Persönlichkeit des Zeus, als Obergott (Wachsmuth, hellenische Alterthumskunde II, 97), jedoch so, daß Zeus auch hier häufig genug als das Werkzeug einer allwallenden, höheren Macht erscheint, welcher nach dem Willen der Moira einem jeden sein Loos zuwägt (Ζεὺς μοιραγέτης, νεμέστωρ Creuzer II, 497). Aehnlich drückten sich später die Stoiker aus: „Er schreibe zwar den Schicksalsbefehl, aber er befolge ihn; immer gehorche er, einmal gebiete er." Bei dieser Auffassung ist es leicht erklärlich, daß das Schicksal die Gestalt von personificirten Wesen (Moiren) annahm, welche in manchen Culten, z. B. dem Böotischen und dem Dorischen (Corinth) als besondere Gottheiten verehrt wurden, wie auch die Gerechtigkeit als Nemesis sowohl lohnend als strafend, wiederum mit starrer Nothwendigkeit den Handelnden auf der Ferse folgt. Bei nichts so sehr jedoch wurden die Hellenen an die Unvermeidlichkeit des Schicksals erinnert, was beim Tode (μόρος, mors), daher denn

in dem dunkeln Hintergrunde des olympischen Reiches Schicksal und Unterwelt aneinander grenzen und die Moiren mehr oder weniger bestimmt in die letztere übergehen. Es schien dem Heidenthume eine enge Verwandtschaft zwischen den Mächten des Schicksals und dem Dämonischen zu herrschen. Daher die große Ausdehnung der Mantik und Magie. In dem Rauschen des Meeres, dem Rollen des Donners, dem Säuseln der Blätter, im Fluge der Vögel und den Eingeweiden der Thiere glaubte man die Zukunft zu entdecken, und die zwingenden Formeln des Zaubers reichten nicht allein bis in den Tod (Nekromantie), sondern auch bis in das Reich der Götter hinüber (Görres christl. Mystik 3, 614). So gestaltete sich der Volksglaube und der Cultus im Heidenthume, welchem mit dem Lichte auch der Trost der Offenbarung fehlte.

Die Philosophen ihrerseits suchten das Räthsel von der Nothwendigkeit, welche in Allem herrscht, begrifflich zu lösen und ihr Verhältniß sowohl zur göttlichen Vorsehung, als zur menschlichen Freiheit genauer zu bestimmen, und auch sie geriethen, da ihnen die Leuchte des Glaubens abging, auf die Irrwege des Fatalismus (Grotius philosophorum sententiae de fato etc. Paris 1648). In den vorzugsweise pantheistischen Systemen z. B. dem des Heraclit mußte man bei der Identificirung Gottes und der Welt das Schicksal als eine Naturnothwendigkeit deuten, welche als unzerstörbare Kette Wirkung an Ursache bis zur ersten Ursache hinauf knüpfte. Platon und die Neuplatoniker vertrauten das Fatum Mittelgottheiten an, deren Sitz zwischen Himmel und Erde auf den Gestirnen sey, was auf ägyptischen Cultus hindeutet. Aristoteles und seine Schule, die Peripatetiker räumten der Freiheit eine bedeutendere Stelle ein, indem sie ungeachtet der Annahme einen unabänderlichen Erkenntniß Gottes, in derselben dennoch die Erkenntniß der möglichen und zweifelhaften Dinge feststellten und unter die Ursache des Geschehenden selbst den Zufall und das Ungefähr aufnahmen (Ritter, Geschichte der Philosophie 3, 215). Am strengsten und schärfsten trat der Fatalismus bei den Stoikern auf, sowohl den ältern griechischen Zenon, Chrysipp, als bei den neuern lateinischen: Seneca und Antonin. Der Gott derselben hatte sich in die Alles durchdringende (*Κινητικὴ τῆς ὕλης κατὰ ταὖτα καὶ ὡσαύτως* Zeno) und belebende Naturkraft aufgelöst (*δύναμις πνευματικὴ, τάξει τοῦ παντὸς διοικετικὴ* Chrysipp); und wie Gott demgemäß seiner ethischen Seite nach Nichts war, als die ewige Vernunft, welche die ganze Welt regiert und alle Materie durchdringt, so war er seiner Naturseite nach die allgemeine Natur, ohne welche nicht das Geringste geschieht, das Verhängniß (*εἱμαρμένη* Pantaenus), welches Alles nach dem nothwendigen Gesetzen des ursachlichen Zusammenhangs zwingt: die Nothwendigkeit der Dinge (necessitas rerum omnium actionumque, quam nulla vis rumpat. Seneca) Ritter 3, 577. Damit war der Fatalismus auf seine reinste Formel gebracht.

Wie Cultus und Philosophie, so war auch die griechische Kunst von dem Glauben an das Fatum durchdrungen, und eben dieser Conflict des Charakters und der Persönlichkeit mit einem unwiderstehlich siegenden Ver-

hängnisse bildete den schmerzhaft ergreifenden, feierlich hohen Moment der griechischen Tragödie, welche auch in dieser Beziehung der treue Abdruck jenes unvermittelten Widerspruchs war, welcher sich durch die schönsten Seiten des heidnischen Lebens hindurchzieht.

Der Glaube an die Macht und den Einfluß der Gestirne, der in der platonischen Lehre in leisen Anklängen und wie vergeistigt auftauchte, bildete sich im Oriente zu einer vollständigen Lehre aus: dem astrologischen (chaldäischen) Fatalismus, auch mathematischer genannt, da die Astrologen ohne Zweifel ihrer Berechnungen wegen den Namen Mathematiker führten. Alles, so glaubte man, Geburt, Charakter, Lebensschicksale eines jeden Menschen und aller Völker sey von der Stellung der Gestirne bedingt; aus den verschiedenen Constellationen derselben könne man mit Bestimmtheit die sich künftig zutragenden Begebenheiten erschließen. Augustinus hat in der ihm eigenen geistreichen Weise im „Buche von der Stadt Gottes" (V, 3—8) diesen Irrthum, den er selbst einstmals theilte, lächerlich gemacht. Im Mittelalter verbreitete sich die Pest desselben auch über Europa, und die Concilien (Concil. Toletan. I, 15. Remense a. 884. c. 6. nebst vielen andern bei Genetto Theol. moral. 6, 124 ff.) hatten um so mehr Grund, sich dagegen zu erklären, als durch denselben die Freiheit des Menschen in ihren Grundvesten erschüttert wurde. Zuletzt belegte Sixtus V. (Bulla 17: Coeli et terrae) die Ausübung der Astrologie mit den schwersten Strafen.

Seinen eigentlichen Platz aber hat der Fatalismus theoretisch und praktisch in der Religion Muhameds gefunden. Mit der ganzen Weltanschauung derselben war der Wahn verwachsen, daß das Schicksal jedes Menschen bis auf die kleinsten Umstände durch Gottes ewigen Rathschluß unausweichlich bestimmt sey, daß dasselbe in einem von Anbeginn an im Himmel niedergelegten Buche aufgezeichnet stehe und daß keine menschliche Thätigkeit an dem ewig Festgesetzten etwas abändern könne. Eben dieser Wahn, verbunden mit der kriegerischen Kraft und der frischen religiösen Begeisterung gab dem Islam jene unwiderstehliche Macht, mit welcher er ungestüm ganze Welttheile in kurzer Zeit sich unterwarf (Döllinger Muhameds Religion S. 53 ff.). Mit diesem Glauben stand die Pflege der Astrologie in der innigsten Verbindung.

Innerhalb des Christenthums fand der Fatalismus, in wie weit er die göttliche Weltbegründung läugnet, keinen Boden, da die Lehre von dem persönlichen Gott, seiner Herrschaft, Liebe und Weisheit zu den Grund- und Wesenslehren des Christenthums gehört. Er zog sich deshalb hier auf das ethische Gebiet hinüber und erscheint unter Annahme eines unwiderstehlichen Einflusses Gottes auf die Handlungen des Menschen als die Lehre von der ewigen Vorbestimmung sowohl zum Bösen, wie zum Guten, zur Verdammung, wie zur Seligkeit. Als solche tritt er in der Häresie der Prädestination (s. d. Art.) hervor, welche um die Mitte des fünften Jahrhunderts aus falsch verstandenen Stellen des hl. Augustin im Gegensatz zum Pelagianismus in Afrika entsprungen, sich nach Gallien hinüber

zog, dort von Papst Cölestin erstickt wurde, dann gegen die Mitte des neunten Jahrhunderts unter der Regierung Karls des Kahlen durch den orbaiser Mönch Gottschalk erneuert, nach langem Kampfe den vereinten Bemühungen Rhabans und Hincmars erlag (Sirmond Historia Praedestinatiana Opp. 4, 272 ff.). Die schweizerischen Reformatoren Zwingli, Calvin und Beza scheuten sich nicht, Gott geradezu zum Urheber des Bösen zu machen und zu behaupten, daß Gott nicht allein „zur Sünde vermöge, bewege und treibe", sondern auch „daß er einen Theil der Menschen als Werkzeuge zu dem Zwecke erschaffe, damit er durch sie Böses wirke", eine Lehre, die zu gräulich war, als daß ihr die protestantischen Reformatoren (Melanchthon), sobald sie zur Besinnung kamen, hätten länger anhangen können, obschon auch sie dieselben im Beginne ihrer Neuerungen ausgesprochen hatten (Möhler Symbolik 1838 S. 43). In dieser Lehre war die absolute Vorbestimmung Einiger zum Leben, Anderer zur Verdammung bereits mitgegeben (Ebendas. S. 123), welche Calvin im höchsten Unverstande als die Grundlage einer erst wahrhaft tiefen Frömmigkeit ansah.

Dem Unglauben der neuern Zeit indessen war es vorbehalten, den Fatalismus des Heidenthums in seiner ganzen Härte und Trostlosigkeit zu erneuern, ja ihn durch die gänzliche Vernichtung der menschlichen Freiheit noch zu überbieten. Mit einem wohlklingenden, immerhin dasselbe ausdrückenden Namen nennt man ihn: Determinismus. Thomas Hobbes († 1679) das Haupt des englischen Materialismus, war auch der Urheber dieses. Er erklärte alle Vorstellungen, Neigungen und Affecte als die nothwendigen Resultate der körperlichen Bewegung (physischer Determinismus), so daß dadurch nicht allein die äußern Schicksale, sondern auch die freien Handlungen mit in die Naturnothwendigkeit hineingezogen wurden. Priestley und Hartley (1777) brachten zwar eine geistigere Auffassung in den Fatalismus, ließen ihn aber bestehn. Sie behaupteten: „Der Mensch könne in dem Augenblicke, wo er handle, nicht anders, als er thue. Er sey keineswegs Herr seiner selbst, sondern von Ideen, Perceptionen und Sensationen unbedingt abhängig, so daß sich Verdienst und Mißverdienst einer Handlung nur auf die schädlichen oder nützlichen Folgen derselben beschränke (rationaler Determinismus. Stäudlin Geschichte der Moralphilosophie S. 904 ff.). Der französische Materialismus ging mit dem englischen gleichen Schritt. Helvetius, nachdem er die Apotheose der Sinnlichkeit gefeiert (1758), führte alle Handlungen der Menschen auf nothwendig wirkende thierische Instinkte zurück (animalischer Determinismus). Bayle hingegen erklärte die Mißverhältnisse zwischen Weltregierung und Freiheit so groß, daß sie unauflöslich seyen (Dict. art. Pyrrhon.). Dagegen wiederholte De la Mettrie oder wer immer der Verfasser des Système de la Nature ist, des Buches, in welchem uns das Symbol der Encyklopädisten gegeben ist, nicht nur alle jene Behauptungen des Thomas Hobbes, sondern er behauptete sogar, das System des Fatalismus trage einen kräftigen Antrieb zum Guten und zur Tugend in sich. Diese Behauptungen hat

Bergier (in dem Examen du Materialisme I. 238—295) glänzend widerlegt. Der Materialismus Frankreichs, eine aus der Wurzel der englischen Philosophie hervorgeschossene Giftblüthe, trug alsbald die Todesfrucht für das sociale Leben. Wie die empirischen Systeme, so nahmen auch die speculativen, sobald sie dem Christenthume den Rücken zugewandt hatten, mit dem Geiste des Heidenthums seine ganze Anschauungsweise in Betreff des Schicksals in sich auf, nur daß auch sie in der Läugnung der Freiheit mit noch größerer Keckheit zu Werke gingen. Benedict Spinoza, der alles Seiende als einen Modus oder ein Attribut der Einen Substanz, die er Gott nannte, ansah, mußte folgerichtig auch alle Erscheinungen und Begebenheiten unter dem eisernen Gesetze einer absichtslosen Naturnothwendigkeit begriffen denken und somit den Standpunkt des stoischen Fatalismus wieder betreten; und es ist kein Wunder, daß bei der Wiederaufnahme und Fortentwickelung des Spinozismus in der deutschen Naturphilosophie die Freiheit nur dem Namen nach übrig blieb, so sehr man (Schelling) diesen auch zu retten suchte (Stäudlin a. a. O. 994). Der moderne Communismus hat, wie man denken kann, der heidnischen Philosophie der neuern Zeit brüderlich die Hand geboten und die Lehre von einer unabwendbaren Nothwendigkeit in seine Plane zur Reorganisation der Gesellschaft aufgenommen. Fourrier, Cabet und Proudhon namentlich haben mit der Aufhebung aller positiven Religion dem Glauben an eine blinde Nothwendigkeit gehuldigt, unter deren Gesetzen sich die Civilisation und die ganze Geschichte der Menschen begebe.

Wo immer der Fatalismus zur Herrschaft kommt, machen sich seine verderblichen Folgen sogleich bemerklich. Eine dumpfe Gleichgültigkeit auf der einen Seite, ein blinder Ungestüm auf der andern, ein Verlust der Freude und Zuversicht des Handelns, wie des Lebens, moralische Indifferenz, Verzweiflung und Selbstmord, wovon die letzten Blätter der römischen Geschichte blutig sind, endlich auf den höhern Stufen selbst die Vernachläßigung der äußersten polizeilichen Maßregeln (z. B. gegen Pest, Feuersbrünste u. dergl. Döllinger Muhamed S. 54) sind die unheilvollen Früchte dieser den Menschen in seiner Freiheit und Würde vernichtenden Lehre. Buse.

Faustinus, s. Luciferianer.

Faustus, (Bischof, aus Mileve), s. Manichäer.

Faustus (Rhegiensis), aus Brittanien gebürtig, lebte im 5. Jahrhundert. Er war früher Abt im Kloster Lerinum, dann (seit 462) Bischof von Rhegium oder Riez in der Provence. Er trat als Gegner der Augustinischen Lehre vom unbedingten Rathschlusse Gottes auf und vertheidigte die Ansichten der Semipelagianer vom freien Willen in seiner gegen den Presbyter Lucidus gerichteten Schrift: De gratia et libero arbitrio. Im 6. Jahrhunderte bestritt dieses Buch der Bischof Cäsarius von Arles (vergl. d. Art.). Weil Faustus auch gegen die Arianer schrieb, verbannte ihn der westgothische König Eurich (481); drei Jahre später aber, als dieser König gestorben war, kehrte er auf seinen Bischofssitz zurück, und

starb 493 hochbejahrt. Seine Schriften (in Bibl. Max. Patr. Lugd. 1677. T. VIII.) verdammte P. Gelasius. In der Schrift: de creaturis, quod illis incorporii nihil insit, wogegen Claudianus Mamertus (vergl. d. Art.) sein Buch de statu animae schrieb, behauptete er die Körperlichkeit der Seelen und der Engel. Seine XVI Briefe sind bei Canis. lect. antiq. ed. Basnag. II. 343 gedruckt. Außer Reden verfaßte er auch zwei Bücher „über den hl. Geist" (de spiritu sancto), welche früher irrig dem Paschasius Diaconus beigelegt wurden. Vergl. Gennad. de vir. ill. c. 85. Cave scr. eccl. hist. lit. I. 453. *A*

Faustus Socinus, s. Socinianer.

Febronius (Justinus), ein von dem Weihbischofe Johann Nicolaus von Hontheim zu Trier angenommener Name, um eine gegen die katholische Hierarchie lange vorbereitete Arbeit zu publiciren, war für das Ende des achtzehnten Jahrhunderts in Deutschland eine merkwürdige Erscheinung. Hontheim war aus einem alten patrizischen Geschlechte zu Trier geboren 1701. — Ein fleißiger Beobachter seiner Zeit, ausgerüstet mit der Literatur der Vergangenheit, aber lieber dem Zeitgeiste und seinen Mißtönen folgend, als der ruhigen Reflexion eines ihm nicht abzusprechenden gelehrten Studiums — gab er sogar in sehr reifem Alter, im Jahre 1765, das oben genannte Werk heraus, welches ihn von der Kehrseite der Wahrheit berühmter gemacht hat, als seine vielen zur Geschichte von Trier gehörenden diplomatischen Arbeiten, die sich sogar auf Trierer Concilien bezogen, welche seiner Bestrebung gänzlich entgegen waren.

Es war kein Leichtsinn, welchem Febronius sich hingab, sondern ein unüberlegtes Zeichen einer von tausend Seiten gestachelten Zeit — des französischen Voltairianismus, der gallicanischen Kirchenansichten, der politischen Philosophie eines Joseph II., der freundlichen Annäherung des Protestantismus, der hochmüthigen Bestrebung einer Zeit, die mehr in einer indifferentistischen wie in einer gläubigen Wissenschaft den Ruhm des Gelehrten findet, der Mode solcher Tage, denen eine großartige Kritik nicht gegenüberstand, des weltlich gewordenen Archiepiscopats am Rhein — so daß man sagen kann, in der Art, wie der Angriff des gelehrten Mannes gewaltsam war, war auch entschieden seine Bekehrung und retractatio, und sein gelehrtes Bild ist in der That ein Spiegel des wissenschaftlichen Gegensatzes jener Zeit in Deutschland. Niemand aber zeigte sich bei solchen Stürmen größer, als Pius VI., welcher, wenn er vergeblich und trostlos durch eine eigene Reise den Kaiser beschwor, temporär unterliegend, freundlich und liebevoll die retractatio eines einzigen gelehrten Privatmannes aufnahm, weil der Papst durch die Lehre des Kirchenthums siegte.

Das Buch des Febronius war der Refrain eines einzelnen Gedankens, eine Tendenzhistorie, die, wie Febronius selbst im Widerrufe höchst wahr und geistvoll sagt, den Zweck hatte, Manches gegen den Primat und gegen die Einheit der katholischen Kirche zu thun, um den Protestantismus zu gewinnen, der damals schon den Standpunkt hatte, entweder uns in einem verdorbenen Katholicismus zu vereinigen, oder in sich einer auflö-

senden Idee entgegenzugehen. Da der Febronianismus unterdrückt wurde, so war für den Protestantismus die andere Seite entschieden. Febronius hatte sich alle Mühe gegeben, theils durch eine neue Ausgabe, theils durch die Widerlegung einzelner Angriffe in vier Theilen, bis in das Jahr 1774 den Triumph seiner Meinung zu verschaffen, wonach das Episcopat die Aristocratie der einzelnen Bischöfe in demagogischer Einigung sey, die sich dann auch der Volkssouveränität ähnlich den niederen Geistlichen hätte mittheilen müssen, verkennend, daß das ewige Episcopat des ständigen Bischofes in Rom in monarchischer Richtung und in brüderlich christlicher Liebe mit allen Missionsbischöfen und der gesammten Christenheit Bollwerk des Glaubens ist. Was man damals in Deutschland kaum erkennen konnte, aber den Italienern Zaccaria, Ballerini, Mamachi klar vor Augen lag, ist auch uns jetzt zur reinsten Erkenntniß gekommen. Die Retractationsverhandlungen sind von Febronius selbst beschrieben, so, daß man nicht mit protestantischen Schriftstellern sagen kann, es hätte ein psychologischer Einfluß auf einen achtzigjährigen Mann stattgefunden. In der retractatio selbst führt Hontheim an: sein Standpunkt sey gewesen, die milde Praxis zu erweitern, die man bis in seine Zeit einzelnen bischöflichen Kirchen in Deutschland habe zukommen lassen, um dadurch die Protestanten zu gewinnen: anführen hätte er nur sollen, daß jene milde Praxis, auf welche die Gegner der katholischen Kirche immerhin sündigen, in Deutschland dadurch gewährt wurde, daß die Bischöfe zugleich Landesherrn waren, und das gemeinsame Territorialinteresse in Deutschland zugleich im Bunde mit einer unglücklichen kirchlichen Politik das System des Febronius begünstigte, wie der Erzbischof von Trier bald einsah, unangesehen das Interesse, welches daran die gelehrten Protestanten nahmen, die bis auf die heutige Stunde in Deutschland hinsichtlich des katholischen Kirchenrechts Febronianer geblieben sind.

Dieser Febronianismus ist es, welcher, wie der Bischof von Hontheim selbst sagt, den Irrthum verbreitet, die Kirche sey ein Collegium mit gleichen Rechten, während sie ist eine Ordnung des Regiments und des Gehorsams (seine retractatio). Non haberi, sagt der Retractant, Petri hereditatem, qui Petri sedem impia divisione discerpit: siquidem ubi est Petrus, ibi est ecclesia. Er vertheidigt auf das eifrigste, und gestützt auf alle Autoritäten der Vorzeit den päpstlichen Primat: er beruft sich namentlich auf die Anerkennung, welche die orientalische Kirche in Florenz hatte machen müssen: er verwirft den Jansenismus und was damit zusammenhängt: er hebt genau alle einzelnen Rechte hervor, welche dem päpstlichen Primate gebühren, namentlich auch das Recht, wodurch alle Appellationen an ein öcumenisches Concilium zu verwerfen seyen (nach Pius II., Julius II. und Gregor XIII.): er erkannte die Gültigkeit der Concordate der deutschen Nation, gegen welche gerade damals man sich überall auflehnen wollte, und er hat alle diese Grundsätze des Widerrufs durch eine ebenso gelehrte Schrift gerechtfertigt, als in den Augen seiner Gegner der versuchte Angriff war.

Die katholische Kirche ist eine kämpfende und bewährt ihren Sieg nur im Kampfe. Der Febronianismus hatte also auch seine gute Seite für die katholische Kirche, denn wenn die protestantischen Regierungen, die jetzt großentheils über Deutschland regieren, in ihrem Interesse den natürlichen Gedanken fanden, febronianische Grundsätze, die sie katholische nannten, anzuwenden, so haben sie sich selbst getäuscht, denn Febronius hatte sie selbst widerlegt und der Fortgang in der Geschichte beweist von Tag zu Tag mehr, wem auch hier der Sieg der Erkenntniß und der Wahrheit gebührt. Aus den trüben Wolken kömmt die Sonne. Roßhirt.

Fegfeuer (Reinigungszustand, purgatorium). Die Lehre vom Fegfeuer gehört zu denjenigen Dogmen, welche man im theologischen Sprachgebrauch als abgeleitete bezeichnet. Dasselbe beruht nämlich auf den Lehrsätzen, daß der Gerechtfertigte, wenn er wieder in schwere Sünden fällt, auch nach erlangter sacramentaler Sündenvergebung noch zeitliche Genugthuung zu leisten habe; daß vor völliger Ausreinigung und Straferstehung der Eintritt in das Himmelreich nicht stattfinden könne; daß mit dem Tode des Leibes die Gerechten nicht aufhören, wahre Glieder der Kirche zu seyn, folglich auch fortwährend mit den Uebrigen in Lebensverbindung bleiben; daß in der durch Christus gestifteten Gemeinschaft des übernatürlichen Lebens eine Wechselseitigkeit der gottgefälligen Leistungen stattfinde. Den Einen oder Andern oder diese sämmtlichen Lehrsätze in Abrede gestellt, und das Dogma vom Fegfeuer hat seine Berechtigung im Systeme eingebüßt. Daher hat schon Aërius, dem die Gemeinschaft der Heiligen etwas Unbegriffenes geblieben, die Kraft der Fürbitten für die Abgestorbenen in Abrede gestellt (Epiph. haer. 75). Die mittelalterlichen Secten, denen alle Werkgerechtigkeit zuwider, konnten für die genugthuende Sündenstrafe keinen Raum finden. Dieselbe Grundanschauung finden wir in diesem Punkte auch bei der Reformation, weßhalb auch die Lehre vom Fegfeuer zu den von den symbolischen Büchern negirten gehört (die Apologie der Augsb. Confession verwahrt sich noch gegen diesen Vorwurf, K. L. I. 580; aber schon die schmalkaldischen Artikel erklären die Lehre vom Fegfeuer mit allem Zubehör „für eine Larve des Teufels"; die reformirten Bekenntnisse halten sich direct verwerfend. K. L. I. 593. 602). Die katholische Kirche sah sich zweimal veranlaßt, ihren Glauben über diesen Gegenstand officiell auszusprechen, einmal auf der Synode von Florenz (sess. XXXVI.), wo sich Griechen und Lateiner dahin verständigten, daß diejenigen, welche in der Gnade Gottes sterben, aber noch nicht gehörig Genugthuung geleistet haben, nach dem Tode des Leibes eine ausreinigende Strafe erstehen müssen, worin sie von Seiten der Gläubigen durch Gebete, Opfer und gute Werke erleichtert werden können; sodann auf der Kirchenversammlung von Trient, wo im Wesentlichen dieselben Bestimmungen wiederholt worden sind (Conc. Trid. sess. XXV. decr. de purgat. cf. sess. VI. can. 30, XXII. cap. 2.). Am bündigsten heißt es hierüber im tridentinischen Glaubensbekenntniß, „daß es ein Fegfeuer gebe und daß die darin befindlichen Seelen durch die Fürbitten der Gläubigen unterstützt werden".

Wie aber dieses Dogma im Verhältniß zu andern sich als ein abgeleitetes darstellt, so ist es seiner Substanz nach in den heiligen Schriften nirgends direct ausgesprochen, sondern nur indirect insinuirt. Sie gedenken der Leichenmahlzeiten, wodurch man in der Spendung einer Wohlthat dem Verstorbenen nutzen zu können glaubte (Tob. IV, 18.; Chrys. hom. 32. in Matth.), der Wohlthaten, die man noch den Verstorbenen erweisen könne (Sir. VII, 37.), der Gebete und Opfer für die Abgestorbenen, deren Uebung heilsam und ersprießlich sey (2. Mach. XII, 43 ff.), der Sünden, welche weder hier, noch Jenseits Vergebung finden (Matth. XII, 31; Gregor. M. diall. IV, c. 39.), der Sünden, die auch Jenseits bis zum Aeußersten müssen abgebüßt werden (Matth. V, 25, 26.), eines reinigenden Feuers, auf dessen Erstehung die Seligkeit folgt (1. Cor. III, 11—15.), der verdienstlichen Leistungen, welche für die Abgestorbenen unternommen werden (1. Cor. XV, 29.). Aus diesen Andeutungen wird mit Recht gefolgert, daß es nach dem Tode des Leibes einen Zustand der Seele gebe, welcher ein Zustand des Leidens, der Bedrängniß und Qual, aber auch ein solcher ist, der eine Endschaft erreicht und in jenen der Seligkeit übergeht und daß die Gläubigen auf Erden durch gottgefällige Leistungen den leidenden Seelen hülfreich beizuspringen vermögen. Diese Folgerung ist aber gerade das Substanzielle der kirchlichen Lehre vom Fegfeuer.

Auch die Tradition hat sich guten Theils darauf beschränkt, der Gebete, Opfer und guten Werke für die Abgestorbenen zu gedenken und dieselben dringend anzuempfehlen; in den Liturgien konnte ohnehin der Natur der Sache gemäß nur jene Seite dieses Dogma's ausgedrückt werden, welche unmittelbar in das gottesdienstliche Leben eingreift. Gleichwie daher schon bei den Juden Gebete für die Abgestorbenen üblich waren (Flav. Jos. bell. Jud. c. 19.), so pflegte man auch in der Kirche während des eucharistischen Opfers der Hingeschiedenen zu gedenken und zwar so, daß man die Heiligen und Martyrer commemorirte, für die übrigen Christgläubigen aber Fürbitten einlegte und ihnen die Früchte des Versöhnungsopfers deprecatorisch zuwendete. Hätten wir über diese kirchliche Uebung auch keine Zeugnisse von einzelnen Kirchenschriftstellern, die liturgischen Formularien würden den bündigsten Beweis für den Glauben der Gesammtkirche darbieten. Indessen ist kaum ein Punkt des kirchlichen Glaubens so allseitig durch patristische Belege erhärtet worden, wie dieser, indem der Widerspruch von Seiten der griechischen Kirche zu den genauesten Untersuchungen Anlaß gegeben hat, deren Resultate in den unten zu nennenden Schriften zusammengestellt sind. Dieser Widerspruch der griechischen Kirche, welcher auf dem Florentiner Concil zeitweilig beigelegt wurde, datirt nicht allein aus dem Bestreben der bewußten Schismatiker, für den Bruch mit der römischen Kirche dogmatische Gründe zur Rechtfertigung vorzuschieben, sondern auch aus der Thatsache, daß in der griechischen patristischen und theologischen Literatur die Lehre vom Fegfeuer bei weitem nicht so ausgebildet ist, wie in der abendländischen, so daß man diese, mit Recht oder Unrecht, des Zuweitgegangenseyns beschuldigen konnte. Bekanntlich haben

es auch die spätern griechischen Bekenntnißschriften dabei bewenden lassen, die Heilsamkeit der Gebete, Opfer und guten Werke für die Abgestorbenen zu lehren, ohne sich näher über den Zustand der büßenden Seelen zu verbreiten (K. L. I. 571, 573, 574.). Im Abendlaude dagegen ist diese Lehre seit den Tagen des hl. Augustinus vollständig ausgebildet und eine nicht geringe Anzahl von Particularsynoden hat sich mit ihr beschäftiget.

Die Bestimmungen der Theologen über diesen Gegenstand sind theils solcher Art, daß sie unmittelbar im Dogma selbst ihre Begründung haben, theils aber auch suchen sie Punkte wenigstens zur höchsten Wahrscheinlichkeit zu erheben, worüber eine absolute Gewißheit weder möglich, noch nothwendig ist. Gewiß ist, daß es einen zeitlichen Reinigungszustand gibt, in welchem die noch restirenden Sündenstrafen abgebüßt werden; daß nur diejenigen Sünder in diesen Zustand kommen, welche im Stande der Gnade sterben und noch zeitliche Sündenstrafen zu erstehen haben, indem die Ungerechten der Hölle verfallen, die vollendeten Gerechten aber in die Herrlichkeit des Himmels eingehen; daß dieser Zustand der Strafe und Läuterung ein zeitlicher sey, folglich nach der endlichen Entscheidung aufhöre: daß den darin befindlichen Seelen durch Gebete, Opfer und gute Werke von Seiten der Gläubigen wirksame Hülfe geleistet werden könne; daß für die leidenden Seelen selbst die Zeit des Verdienstes und Mißverdienstes vorüber sey, indem diese mit dem physischen Tode ihre Endschaft erreicht.

Daß die Seelen im Fegfeuer ein Wissen darum besitzen, daß sie nach erstandener Ausläuterung den Eintritt in die Seligkeit zu erwarten haben und nicht mehr verloren gehen können, kann mit dogmatischer Sicherheit erschlossen werden. Ergeht nämlich über die Seele unmittelbar nach ihrem Abscheiden vom Leibe ein specielles Gericht, worin über ihre Ewigkeit entschieden wird, so gewinnet sie auch von der göttlichen Autorität die sichere Kunde über ihr künftiges Schicksal. Daher sind auch vom Oberhaupt der Kirche die entgegenstehenden Behauptungen verworfen worden (Bellarm. de purgat. II. c. 4.). Daß ferner nicht blos die Gläubigen auf Erden, sondern auch die Heiligen im Himmel sich der Seelen im Fegfeuer fürbittend annehmen, ist zwar nicht doctrinell ausgesprochen, folgt aber aus dem Lebenszusammenhang, welcher in der Gemeinschaft der Heiligen begründet ist. Daß endlich die Entbehrung der göttlichen Anschauung (poena damni) ein Hauptmoment der Leiden des Fegfeuers bilde, ergibt sich aus der ethischen Fassung der leidenden Seelen selbst; worin aber ihre übrigen Qualen bestehen, darüber herrschen verschiedene Ansichten, namentlich meinen Etliche, daß unter dem reinigenden und peinigenden Feuer etwas blos Geistiges, Reueschmerz, Sehnsucht u. s. w. zu verstehen sey, während die Mehrzahl auch eine sinnliche Züchtigung (poena sensus) lehret und für die Möglichkeit einer solchen sich auf die Thatsache beruft, daß auch unsere Seele, obgleich durch ihre Verbindung mit dem Leibe nichts Leibliches in sie kommt, dennoch von den körperlichen Zuständen afficirt wird. Von der Lösung dieser Frage wird auch die andere bedingt, ob das Fegfeuer

vorzugsweise als ein Ort oder als ein Zustand der Qual aufzufassen sey. Die Meisten stimmen wiederum für eine bestimmte Oertlichkeit und zwar im Innern der Erde oder unter der Erde und haben wenigstens den kirchlichen Sprachgebrauch für sich (porta inferi, descendit ad inferos etc.). Jenen ganzen Raum denken sie sich nach dem Vorgang der Scholastiker in vier besondere Orte abgetheilt: 1) die Hölle (infernus damnatorum); 2) das Fegfeuer (purgatorium); 3) den Leidensort der ungetauften Kinder, deren Leiden blos die Beraubung der Anschauung Gottes ist (infernus infantum); 4) den Schoos Abrahams (limbus patrum, sinus Abrahae), Aufenthalt der alttestamentlichen Gerechten bis nach vollbrachtem Erlösungswerk. —

Schriften: Collet, de purgatorio. L. Allatius, de utriusque ecclesiae occidentalis et orientalis in dogmate de purgatorio perpetua conscensione. Eustratius, de statu animarum post mortem. Bellarminus, de purgatorio. Dr. Loch, das Dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium. Regensburg 1842. Dieringer.

Feiertage, s. Festtage.

Feilmoser, s. Dogmatiker und Einleitung.

Felicianer (Anhänger des Felix, Bischofs von Urgel), s. Adoptianer.

Felicissimus, Diacon an einer Kirche zu Karthago um die Mitte des 3. Jahrhunderts, veranlaßte in der africanischen Kirche eine Spaltung in der Zeit als Cyprianus (vergl. d. Art.) bei der decianischen Verfolgung hatte Karthago verlassen müssen. Mit diesem berühmten Bischof ohnehin schon in manche Streitigkeiten verwickelt und ihm auch überhaupt feind, benutzte er den Zwist über die Wiederaufnahme der Abgefallenen (Lapsi, vergl. d. Art. Apostaten), sich eine Parthei zu machen, die weniger streng als Cyprian die Apostaten ohne harte und lange Bußübungen in die Kirchengemeinschaft aufnahm. Als Cyprian nach Karthago zurückgekehrt war, stieß er den Felicissimus mit seinen Hauptanhängern als Ketzer aus der Gemeinde. Diese aber bildeten nun unter einem besondern Bischof Fortunatus eine eigene kirchliche Genossenschaft und versuchten, wiewohl vergeblich den Papst Cornelius für sich zu gewinnen. So mußte Felicissimus weichen und Cyprian stellte dann die Einigkeit her. Es war aber diese Spaltung eine Vorläuferin der Novatianischen und anderer Streitigkeiten. —b—

Felix (Bischof von Aptunga), s. Donatisten.

Felix, s. Minucius.

Felix und **Regula** (heilige), s. Legio Thebaica.

Felix (Bischof von Urgel), s. Adoptianer.

Felix (Päpste). Es gab vier Päpste, welche diesen Namen führten.

Felix I., ein Römer, stand nach dem Abgange des Dionysius drei oder vier Jahre und einige Monate der römischen Kirche vor (von 271 oder 272 bis zum 30. Mai 275 oder 276). Sein Martyrthum, das Einige (wie Pagi) bezweifeln, Andere in die Zeit der Aurelianischen Verfolgung

setzen, berichten die alten Martyrologien (das Hieronymianische beim 20. December) und bestätigen die ältesten Papstverzeichnisse. (Vergl. Berti diss. histor. T. II. p. 331 u. 513.) Er schrieb einen Brief an den Bischof Maximus von Alexandria gegen die Ketzerei des Sabellius und Paulus von Samosata, wovon noch ein Bruchstück in den Acten des allgemeinen Ephesinischen Conciliums und in dem Apologeticus des hl. Cyrillus Alexandrinus sich erhalten hat. Das alte Pontificalbuch (das auch Anast. Bibl. aufgenommen hat bei Muratori III. 1. p. 101) berichtet, daß dieser Papst den Gebrauch eingeführt habe, die Messen über den Gräbern der Martyrer zu celebriren. Der Cardinal Bona (rer. liturgic. lib. I. c. 19) glaubt, daß Felix I. die schon früher stattgefundene Sitte zu einem allgemeinen Gesetz erhoben habe.

Felix II., ein Römer. Ob Felix, der zugleich mit Liberius (vergl. den Art.) das Pontificat zur Zeit des arianischen Kaisers Constantius von 355 bis 358 führte, rechtmäßiger Papst gewesen oder ein Eindringling; ob er der Ketzerei der Arianer zugethan oder ein Martyrer des katholischen Glaubens gewesen; ob er durch die Gunst des Kaisers Constantius von arianischen Bischöfen erhoben worden oder durch die katholische Geistlichkeit; ob er ein wirklicher Papst, oder ein Gegenpapst, oder nur ein Verweser des Pontificats gewesen: das sind bis jetzt nicht ganz gelöste Streitfragen, indem die Quellen wie die neuern großen Kirchenhistoriker sich ganz und gar widersprechen. Die Mehrzahl der neuern Geschichtschreiber der Päpste zählen ihn nicht in die Reihe der Päpste, obschon grade die ältesten Papstverzeichnisse (auch der liber Pontificalis bei Anastas. Bibl. p. 113 ed. Murat.) ihn unter den Päpsten nennen, die für den katholischen Glauben den Tod erlitten haben. Als Gregor XIII. im Jahre 1582 im Begriff stand, Felix II. aus dem Martyrologium Romanum ausstreichen zu lassen, wurde seltsamer Weise ein steinerner Sarg mit Inschrift aufgefunden, die Felix als Papst und Martyrer des rechtmäßigen Glaubens bezeichnete (Corpus s. Felicis papae et martyris, qui damnavit Constantium). Vergl. Bomplani hist. pontificat. Gregorii XIII. Diling. 1685. p. 251. Berti dissert. hist. eccl. T. III. p. 460—466. Das über Felix II. von Baronius geschriebene Buch ist nicht im Druck erschienen. Die Acta Felicis II. papae stehen bei den Bollandisten T. VIII. 28. Jul. p. 43. Vergl. Tillemont Memoires VI. 419 u. 772. Pagi breviar. Pontiff. Rom. I. p. 101 sqq. Artaud hist. des souv. Pontiff. Rom. I. 172.

Felix III, ein Römer, den die, welche Felix II. für keinen rechtmäßigen Papst halten, Felix II. nennen, bestieg als Nachfolger des Simplicius den 6. März 483, zur Zeit der Regierung Odoakers, den päpstlichen Stuhl und hatte ihn fast neun Jahre, bis zum 24. Febr. 492, inne. Das Merkwürdigste von dem Leben dieses Papstes ist die Streitigkeit mit dem Patriarchen Akacius von Constantinopel, die schon unter Papst Simplicius begonnen hatte. Der Patriarch hatte den Bischof Johann Talaja von Alexandria verfolgt. Dieser wandte sich an den römischen Bischof, der in Rom eine Synode veranstaltete, worauf er Kraft seiner apostolischen Auc-

torität und gestützt auf die chalcedonischen Synodalbeschlüsse den Eutychianischen Patriarchen Akacius für einen Ketzer erklärte, gegen ihn den Bannfluch aussprach und ihn absetzte: auch Petrus Mongus, der unrechtmäßige Bischof von Alexandria und Petrus Fullo von Antiochien wurden excommunicirt. Dieser Beschluß wurde in den Patriarchalsitzen Alexandria, Antiochia und Constantinopel öffentlich publicirt. Darauf sprach auch Akacius den Bannfluch gegen Felix aus, und die größere Anzahl der morgenländischen Bischöfe trennten sich von der abendländischen Kirche. Auch als nach Akacius Fravitas den Patriarchenstuhl in Constantinopel bestieg und dieser eine Annäherung versuchte, auch selbst anerkannte, daß der hl. Petrus der erste Apostel gewesen und der Grundstein des Glaubens sey, so kam die Vereinigung dennoch nicht zu Stande, da Felix verlangte, daß vor allen Dingen der Name des Akacius aus den Diptychen oder den Klerical-Verzeichnissen gelöscht und in dieser Weise dessen Absetzung gutgeheißen werde. Diesem willfahrte aber weder Fravitas noch sein Nachfolger: so blieb das Schisma bis zum Jahre 519. — Unter der Regierung von Felix wurden die Katholiken in Africa durch die arianischen Vandalen verfolgt. Felix schrieb an den Kaiser, daß er sich für die Verfolgten bei dem König Hunerich verwenden möchte. Er gibt dem Kaiser in dem Schreiben die Benennung Filius. — Man hat von diesem Papste noch sechzehn Briefe (bei Coustant, Harduin und Mansi). — Anast. Bibl. bei Muratori III. 1. p. 122. Acta SS. T. III. Febr. p. 502. sqq. Vergl. Tillemont memoires XVI. 285. Rubeis de una sententia damnat. in Acac. lat. in synod. Rom. Felic. III. Venet. 1729. 4. Valesius, diss. de synod. Romanis, quib damnatus est Acacius. Pagi, brev. Pont. Rom. I. 221. Novaes, sommi Pontifici. I. 182.

Felix IV. (oder Felix III.), ein Italiener von Benevent, wurde nach dem Tode des in den Kerker geworfenen Papstes Johannes I. durch den ostgothischen König Theodorich 24. Juli 526 erhoben, und besaß das Pontificat über vier Jahre, bis 12. Oct. 530, unter der Regierung des Königs Athalarich. Theodorich hatte bei der Ernennung des Felix den Römern versprochen, ihnen in der Folge die Wahl der Päpste zu überlassen: er behielt sich aber die Bestätigung vor. (Novaes, dissertazioni I. 12. Artaud, hist. des Pontif. R. I. 252.) Man weiß von der Regierung dieses Papstes sehr wenig: er bewirkte bei dem König Athalarich, daß dieser dem römischen Klerus das Vorrecht ertheilte, in Schuldsachen nur vor dem römischen Bischof belangt werden zu können. Man hat von Felix IV. drei Briefe, wovon aber nur der eine an den Bischof Cäsarius von Arles echt ist. Den Heiligen Cosmas und Damian zu Ehren weihte er den Tempel des Remus und Romulus auf dem Forum Romanum zur Kirche ein. — Vergl. Anastas. Bibl. bei Muratori III. 1. p. 127. Sirmond. Concil. Gall. I. 214. Aschbach.

Felix V., Gegenpapst von Eugenius IV. (vergl. d. Art.), s. Baseler und Ferraraer Concilium, und Nicolaus V.

Fenelon (François de Salignac de Lamotte) war eine der liebenswürdigsten und interessantesten Persönlichkeiten in Frankreich in der Zeit der Regierung Ludwig XIV. Geboren wurde er aus einer gräflichen Familie zu Perigord auf deren Stammschlosse Fenelon den 6. Aug. 1651. Seine Erziehung war sorgfältig und streng religiös. Frühe zeichnete sich der junge Fenelon durch einen Reichthum von Kenntnissen, namentlich in den alten classischen Sprachen, durch Gewandtheit im Ausdruck und eine nicht gewöhnliche Rednergabe aus. Damit verband er innige Frömmigkeit und die anspruchsloseste Bescheidenheit. Er trat im 24. Jahre in den geistlichen Stand und war entschlossen, sein ganzes Leben der Heidenbekehrung in fernen Ländern zu weihen. Der Erzbischof Harlai von Paris aber wollte seine Talente und Kräfte Frankreich erhalten; er ernannte ihn zum Superior der neubekehrten protestantischen Frauenspersonen und der Schwestern der Madeleine de Traisnel. In diesem Amt, das er in jeder Hinsicht mit dem musterhaftesten Eifer und großem Zartsinn zehn Jahre hindurch führte, schrieb er 1687 sein erstes Buch „über die Erziehung der Töchter" (De l'éducation des filles). Im folgenden Jahre verfaßte er die Schrift über die rechte Seelsorge (Traité du ministère des Pasteurs): diese bestimmte Ludwig XIV., der damals nach Aufhebung des Edicts von Nantes die Hugenotten mit allen Mitteln zum katholischen Glauben führen wollte, Fenelon mit einer Mission nach Saintonge und Poitou zu betrauen. Doch nahm der fromme Priester sie nur unter der Bedingung an, daß die Dragoner zurückgerufen, und daß ohne Gewaltmittel, allein durch das Wort die Protestanten zum katholischen Glauben zurückgeführt würden. Der Erfolg von Fenelon's Bekehrungsreise, der allein durch Sanftmuth und Ueberredung einwirkte, war ein überraschender und außerordentlicher. Nach seiner Rückkehr nach Paris ernannte ihn Ludwig XIV. zum Erzieher seiner Enkel und erwirkte auch in dieser neuen Sphäre segensreich und mit glücklichem Erfolge, indem er die heftigen Leidenschaften des jungen Herzogs von Burgund, der Ludwigs XIV. Nachfolger hatte werden sollen, zu Tugenden umwandelte, und der Prinz würde wohl zum Glücke Frankreichs regiert haben, wenn ihn nicht ein frühzeitiger Tod dem Leben entrissen hätte. Zum Behufe seines Unterrichts schrieb Fenelon damals seine Fabeln und Todtengespräche (dialogues des morts), später gab er im Druck heraus, Direction pour la conscience d'un roi voll trefflicher Anweisungen. Im Jahr 1695 ernannte ihn der König zum Erzbischof von Cambray. Zwei Jahre später schrieb Fenelon sein vielbesprochenes Buch: Explications des maximes des Saints, wodurch er in den Ruf eines Quietisten (vergl. d. Art. Quietismus) kam und mit dem berühmten Bossuet in einen theologischen Streit gerieth. Nun trafen den frommen Mann Verfolgungen: der König verwies ihn vom Hofe, der Papst Innocenz XII. verdammte 23 Sätze des Buchs als irrig und ärgerlich. Fenelon fügte sich in Gehorsam gegen das Oberhaupt der Kirche und widerrief öffentlich auf der Kanzel. Durch ein anderes Werk, den in classischer Sprache geschriebenen Roman „Les aventures de Télémaque" (1699), worin er seinem Zögling

das Muster eines vollkommenen Königs vorführen wollte, zog er sich die völlige Ungnade Ludwigs XIV. zu, weil dieser in dem Buche anstößige Anspielungen auf seine Person und seine Umgebung zu finden meinte. Der angefangene Druck durfte nicht vollendet werden. Erst nach Ludwigs XIV. und Fenelons Tod im Jahre 1717 konnte das ganze Werk erscheinen. Vor seinem Ende, das den 7. Jan. 1715 zu Cambray erfolgte, schrieb er noch die „Instruction pastorale", worin er seine Grundsätze über die Führung des geistlichen Berufs niederlegte; ferner Demonstration de l'existence de Dieu. Par. 1712. Sur éloquence en general et sur celle de la chaire en partic. Par. 1718. Die Ouevres spirituelles sind mystischen Inhalts, und auch ins Deutsche (Hamburg 1820) übertragen. Eine vollständige Ausgabe von Fenelons philosophischen, theologischen und belletristischen Werken hat Bausset (Versaill. 1820—24. 20 voll.) besorgt. Darin befindet sich aber nicht die freimüthige fenelonische Lettre à Louis XIV., welche Paris 1825 zuerst edirt worden ist und die Correspondance de Fénélon. Par. 1828. Vergl. Bausset, hist. de Fénélon. Par. 1808. 3 voll., deutsch v. Feder. Würzb. 1811—12. 3 Bde. —b—

Ferdinand (Kaiser). Ferdinand I. Vgl. d. Art. Augsburger Religionsfriede und Trient (ökum. Concil.).

Ferdinand II. (Kaiser), s. Religionskriege, daselbst dreißigjähriger Krieg, Restitutions-Edict.

Ferdinand III. (Kaiser) s. Religionskriege und daselbst dreißigjähriger Krieg, und Westphälischer Friede.

Ferdinand III. (der Heilige, König von Castilien), der Sieger über die Mauren in Spanien, der Eroberer von Cordova und Sevilla, der die Herrschaft der Mohamedaner auf der Halbinsel für alle Zeiten erschütterte, regierte von 1217 bis 1252. Für die Länder die er beherrschte, war seine Regierung sehr wohlthätig. Er gab weise Gesetze, regierte gerecht und kräftig, unterdrückte das Faustrecht und zeigte sich als einen Freund und Beförderer der Künste und Wissenschaften. Für die Verbreitung des christlichen Glaubens bewies er einen sehr großen Eifer: auch duldete er in seinem Reiche keine Häresien. Er verfolgte die Ungläubigen und Ketzer mit Feuer und Schwert. Papst Clemens X. setzte ihn im J. 1671 unter die Zahl der Heiligen. Rodericus Ximenez, Erzbischof von Toledo, sein Zeitgenosse beschrieb sein Leben (Vita S. Ferdinandi III, in den Act. SS. zum 30. Mai). A.

Ferdinand II. (König von Aragonien), wegen seines Eifers für die Verbreitung des christlichen Glaubens der Katholische genannt, legte durch die Heirath mit der Königin Isabelle von Castilien (1469) den Grund zur Vereinigung der beiden Hauptreiche auf der pyrenäischen Halbinsel in der spanischen Monarchie, eroberte das Königreich Granada, gewann später zu den Inseln Sicilien und Sardinien, die er schon besaß, auch das Königreich Neapel und beherrschte die Länder in der neuen Welt, die Columbus und Andere (seit 1492) entdeckten. Die Regierung leitete vorzüglich sein großer Minister der Cardinal Ximenez (vgl. d. Art.).

Um die zahlreichen heimlichen Juden und Mauren, die zum Christenthume überzutreten gezwungen waren, wenn sie in Spanien bleiben wollten, besser überwachen zu können, richtete er die Inquisition (vgl. d. Art.) im J. 1483 ein, was mehr ein politisches als religiöses Institut war. Um den Adel in größere Abhängigkeit von der Krone zu bringen, ließ er sich die Großmeisterwürde der geistlichen Ritterorden übertragen; zur Ueberwachung der Ordnung in den Städten wurde unter königlicher Sanction die hl. Brüderschaft (La santa hermandad) eingerichtet. Bei seiner Verbindung mit dem Papste in der hl. Ligue (1510) gewann er das Königreich Navarra: kurz vorher hatte er auch Eroberungen in Nordafrika gemacht. Ferdinand der Katholische besaß große Eigenschaften, Klugheit, Umsicht und Entschlossenheit, aber sie wurden verdunkelt durch seine Treulosigkeit, Tyrannei und Selbstsucht. A.

Feria und **feriae**, s. Tag.

Fermentarii, s. Azymiten.

Ferrandus, s. Canonen-Sammlungen (abendl.) und Fulgentius.

Ferrara-Florenz (allgemeine Synode daselbst). In dem Artikel über das Baseler Concil wurde erzählt, wie Papst Eugen IV. besonders zur Bewerkstelligung der kirchlichen Union der Griechen mit der lateinischen Kirche die Synode von Basel nach Ferrara verlegte und dahin alle Berechtigten auf den 8. Januar 1438 berief. Unerachtet die Baseler fortfuhren, sich als rechtmäßige Synode zu geriren, fanden sich doch zur bestimmten Zeit sehr viele Prälaten in Ferrara ein und das Concil ward an dem 8. Januar 1438 eröffnet. Zwei Tage später hatte die erste feierliche Sitzung statt, in welcher ein Decret publicirt wurde, des Inhalts: die Synode von Basel sey rechtmäßig nach Ferrara verlegt worden und darum sey Alles null und nichtig, was jetzt noch in Basel beschlossen werde, mit einziger Ausnahme der böhmischen oder hussitischen Angelegenheit, für deren Beendigung der Papst den Baselern noch eine Frist von 31 Tagen gewährt habe. Vierzehn Tage später, am 24. Januar, kam der Papst selbst nach Ferrara. Es war dies derselbe Tag, an welchem ihn die Baseler suspendirten. Am 15. Februar wurde die zweite feierliche Sitzung abgehalten und darin vom Papste mit Zustimmung der Synode die Excommunication über die Baseler ausgesprochen. Jetzt kamen auch die Griechen in Ferrara an. Es waren ihrer ungefähr 700 Personen, darunter der Kaiser Johann Paläologus selber und der alte, kranke Patriarch Joasaph oder Joseph von Constantinopel sammt den Stellvertretern der übrigen morgenländischen Patriarchen, den berühmtesten griechischen Bischöfen, geistlichen Würdeträgern und Gelehrten. Gleich nach der ersten Sitzung verlangte der Papst, es solle von beiden Theilen ein Ausschuß gewählt und von diesem vorbereitend die Differenzpunkte der beiden Kirchen erörtert werden. Nur mit Mühe gelang es die Griechen hierfür zu gewinnen, endlich aber wählten sie doch den Erzbischof Markus Eugenikus von Ephesus, den heftigsten Unionsfeind und den Erzbischof Bessarion von

Nicäa, den entschiedensten Freund der Kircheneinigung, ihrerseits zu Collocutoren. Zur Ertheilung guten Rathes gaben sie beiden noch acht gelehrte Theologen bei. Die Hauptredner der Lateiner dagegen waren der berühmte Cardinal Julian Cäsarini und der gelehrte Dominicaner und Magister sacri Palatii Johannes Turrecremata aus Spanien (später Cardinal). Die Colloquien über die dogmatischen Differenzpunkte führten zu keinem erwünschlichen Resultate. Es war blos über die Lehre vom Fegfeuer näher verhandelt worden, worüber man sich aber nicht einigen konnte. Weitere Conferenzen wurden nicht mehr gehalten, dagegen begannen jetzt auf Zudringen des Papstes die eigentlichen Unionssitzungen im Oktober 1438. Bevor dieselben eröffnet wurden, beschlossen die Griechen d. h. ihre Majorität, sich zunächst gar nicht darauf einzulassen, ob der Zusatz filioque dogmatisch richtig sey, sondern lediglich darauf zu bestehen, daß es unter allen Umständen unerlaubt sey, dem Symbolum einen Zusatz zu geben. Sofort wählten sie den Bessarion und Markus Eugenikus zu Sprechern, und gaben ihnen wieder einige andere Theologen und Gelehrte als Rathgeber bei, während auch die Lateiner ihrerseits den Cardinal Julian Cäsarini und den Bischof Andreas von Rhodus (in den lateinischen Akten auch Colossensis genannt), nebst einigen Andern zu Disputatoren ernannten. Nach diesen Vorbereitungen wurde am 8. Oktober 1438 die erste Unionssitzung abgehalten, auf welche bis zum Anfang des nächsten Jahres noch fünfzehn weitere folgten. Das Resultat aller zusammen läßt sich in den wenigen Worten ausdrücken: die Griechen (hauptsächlich Markus Eugenikus) wollten aus einer Aeußerung der dritten allgemeinen Synode zu Ephesus im J. 431 (es sey nicht erlaubt ἑτέραν πίστιν προςφέρειν) erschließen, daß seit dieser Zeit jeglicher Zusatz zum Symbolum, selbst ein dogmatisch ganz richtiger, völlig verboten sey. Vor dem Ephesinum wohl seyen Zusätze noch erlaubt gewesen und darum habe die zweite allgemeine Synode einen solchen dem Nicäischen Symbolum beigefügt. Aber nicht blos das Concil von Ephesus, sondern auch spätere Synoden und selbst päpstliche Decrete (z. B. von P. Agatho) hätten jeden Zusatz zum Symbolum untersagt. Die Hauptargumente der Lateiner dagegen waren: Erstens das filioque ist kein eigentlicher Beisatz, sondern nur eine nähere Erklärung des bereits im Symbolum Enthaltenen, der Worte qui ex Patre procedit. Wer nämlich das Ausgehen des hl. Geistes aus dem Vater lehre, bekenne nothwendig auch zugleich den Ausgang desselben aus dem Sohne, wie dies selbst in vielen Stellen griechischer Kirchenväter, z. B. Cyrill's von Alexandrien und Basilius d. Gr. unverkennbar ausgesprochen sey. Der zweite Hauptsatz der Lateiner war sofort: ein blos erklärender Zusatz, wie dem Gesagten gemäß das filioque sey, eine bloße explanatio, sey von den alten Synoden nicht verboten und könne nicht verboten seyn. Das Nicänische Symbolum selbst sey ja eine solche explanatio des apostolischen, das Symbolum von Constantinopel eine explanatio des Nicänischen u. s. f. Eine explanatio sey auch von der vierten allgemeinen Synode ausdrücklich als zulässig erkannt worden, wenn sie sage: „sie wolle vom

alten Symbolum nichts hinweg und nichts hinzuthun, wohl aber das Vorhandene erklären". Das dritte und letzte Hauptargument der Lateiner ging endlich dahin, daß die römische Kirche zur Beifügung des filioque völlig berechtigt gewesen sey. Sie habe damit nur das ausgesprochen, was bereits von den alten großen Kirchenvätern, sowohl Griechen als Lateinern unumwunden gelehrt worden sey. Das filioque sey aber wegen einiger Nestorianer, welche im Abendlande, nach dem Vorgange des Theodoret, nur den Ausgang aus dem Vater lehrten, ins Symbolum aufgenommen worden und die lateinische Kirche habe dies ohne Zuziehung der Griechen thun können, gleichwie bei der Synode von Sardika auch keine Griechen anwesend waren und dieselbe dennoch von dem zweiten allgemeinen Concil gebilligt und anerkannt wurde. Endlich hätten die Griechen, nachdem die Lateiner das filioque ins Symbolum aufgenommen, noch mehrere Jahrhunderte lang mit denselben in kirchlicher Eintracht gelebt, ohne einen Vorwurf wegen dieses Zusatzes gegen sie zu erheben. — Hiemit hatten die Lateiner bereits die Frage nach der dogmatischen Richtigkeit des filioque berührt; während aber Bessarion in der achten Sitzung dieselbe ziemlich offen zugestand, wollten sich die übrigen Griechen, ihrem Anfangs gefaßten Entschlusse gemäß, durchaus in keine Erörterungen hierüber einlassen. So wurde denn noch mehrere Sitzungen hindurch der fruchtlose Streit: ob ein Zusatz überhaupt erlaubt sey, fortgeführt, bis nach der 15. Sitzung der griechische Kaiser auf den Wunsch des Papstes endlich nachgab und in die Erörterung der dogmatischen Frage (ob das filioque dogmatisch richtig sey) einwilligte. Da Bessarion und der Erzbischof von Heraklea auf seiner Seite standen und die griechischen Bischöfe überhaupt vom Kaiser ganz und gar abhängig waren, so konnte derselbe seinen Willen ohne große Mühe durchsetzen. Ja, es gelang ihm sogar etwas viel Schwereres, indem er jetzt, um's Neujahr 1439, die Seinigen trotz des heftigen Widerspruchs Vieler dahin brachte, daß sie endlich in die Verlegung der Synode nach Florenz einwilligten. Es war dies aus drei Gründen nöthig geworden: 1) wegen einer pestartigen Seuche, welche seit einigen Monaten in Ferrara arge Verwüstungen anrichtete; 2) darum, weil Papst Eugen sich in großer Geldnoth befand und von den reichen Florentinern nur unter der Bedingung, daß er die Synode in ihre Stadt verlege, Anleihen und Unterstützung erhielt; 3) endlich waren bereits einige der Union abgeneigte griechische Prälaten aus Ferrara entwichen und viele hatten das Gleiche noch im Sinne, so daß die Fortsetzung der Unionsverhandlung unmöglich geworden wäre. Es schien darum nöthig, die Synode weiter von der Küste hinweg tiefer ins Innere von Italien zu verlegen. Uebrigens hatten die Griechen sich dieser Maßregel sehr lange widersetzt und einen großen Antheil an ihrem späteren Nachgeben scheint der Umstand gehabt zu haben, daß durch diese Verlegung der Papst in den Stand gesetzt wurde, ihnen die versprochenen Sustentationsgelder rechtzeitiger als bisher liefern zu lassen. So wurde denn in der 16. Sitzung in der Kathedralkirche zu Ferrara im Anfange Januars 1439 die Verlegung des

Concils nach Florenz publicirt und bald darauf sowohl von Lateinern als Griechen die Reise dahin angetreten. In Florenz wurde nun am 26. Februar 1439 die 17. Sitzung der Unionssynode oder die erste Florentinische abgehalten, die Frage, ob überhaupt ein Zusatz zum Symbolum gemacht werden dürfe, jetzt bei Seite gelassen und nunmehr über die dogmatische Richtigkeit des filioque zu verhandeln begonnen. Der Dominicaner-Provinzial Johann von Ragusio suchte dies in mehreren folgenden Sitzungen, der 18. am 2. März, der 19. am 5., der 20. am 7., der 21. am 10., der 22. am 14. und der 23. am 17. März in Disputationen mit Markus Eugenikus, besonders aus Stellen des hl. Epiphanius und Basilius zu erweisen. Um Mißverständnisse zu beseitigen, erklärte Johannes in der 22. und 23. Sitzung: „die lateinische Kirche anerkenne nur ein Princip und nur eine Ursache der processio des hl. Geistes, den Vater. Der Vater nämlich producire aus sich ewig den Sohn und den Geist; so empfange der Sohn vom Vater beides, sein Sein und sein Produciren des Geistes (er producirt Spiritum non ex se ipso, sed ex illo, a quo et ipse suum esse habet)". Hiemit war ein wesentlicher Schritt näher zur Union gethan. Damit sie jedoch wirklich zu Stande komme, durften Markus Eugenikus und der Erzbischof von Heraklea weil sie Gegner der Union waren, auf Befehl des Kaisers an den beiden folgenden Sitzungen, der 24. am 21. März und der 25. am 24. desselben Monats nicht mehr activen Antheil nehmen. Auf den Wunsch der Griechen wurden ihnen die Belegstellen, welche Johannes für die lateinische Lehre vorgebracht hatte, schriftlich mitgetheilt und die Fortsetzung der öffentlichen Sitzungen suspendirt. Dagegen verhandelten nun die Griechen einerseits unter einander selbst, andererseits durch Disputationen und Privatbesprechungen auch mit dem Papste, wobei Bessarion hauptsächlich für, Eugenikus gegen die Union thätig war und einigemal das ganze Unionswerk zu scheitern drohte. Besonders merkwürdig waren zwei Erklärungen der Griechen, welche sie im Monate Mai abgaben: „1) auch wir bekennen, daß der hl. Geist von Beiden, nämlich vom Vater durch den Sohn seiner Wesenheit nach hervorfließe" und 2) „wir nehmen die lateinischen Väter (d. i. ihre Zeugnisse für die processio des hl. Geistes aus dem Sohne) an". Sie gaben demnach zunächst der Formel per filium (d. i. der Geist gehe **durch den Sohn** aus dem Vater aus) ihre Zustimmung, einige Wochen später aber näherten sie sich den Lateinern noch viel mehr, indem sie in ihrer Conferenz am 2. Juni mit sehr großer Majorität auch die Formel ex filio für dogmatisch richtig erklärten. Der Patriarch war in Annahme dieser Formel den übrigen griechischen Bischöfen vorangegangen und ihre Aeußerung wurde sofort am 8. Juni dem Papste vorgelesen und von ihm gebilligt. Er erklärte: „in dem Hauptpunkte sind wir jetzt einig und es sind darum nur noch in Betreff des Fegfeuers, des Primates, der Azymen und des Momentes, wann die Consecration in der hl. Messe eintrete, einige Bedenken zu lösen". Darauf sprachen sich die Griechen dahin aus: 1) die Hostie könne aus gesäuertem oder ungesäuertem Brode bestehen; 2) den Seelen der Gerechten sey als Seelen jetzt schon (vor der

Auferstehung des Leibes) die volle Seligkeit, den Seelen der Frevler die volle Strafe zu Theil geworden, die Mittlern dagegen befinden sich in einem Straf- (Reinigungs-) Orte, ob aber die Strafe in Feuer oder Finsterniß oder in etwas Anderem bestehe, wolle nicht entschieden werden; 3) der Papst solle alle jene Vorrechte wieder haben, die er von Anfang an und vor dem Schisma besaß; endlich 4) was die Consecration anlange, so glauben auch die Griechen, daß dieselbe durch Aussprechung der Einsetzungsworte (dies ist mein Leib ꝛc.) vor sich gehe; wenn sie aber nach der Consecration noch das Gebet verrichten: „mache dies Brod zum kostbaren Leibe ꝛc., durch den hl. Geist es umwandelnd", so meinen sie damit nichts anderes, als daß der hl. Geist auf uns herabkomme und in uns das Brod zum kostbaren Leibe Christi machen möge. — Kaum war diese Erklärung abgegeben, so starb der griechische Patriarch am 10. Juni 1439 zu Florenz. Er hatte unmittelbar vor seinem Tode noch eine Schrift aufgesetzt und darin seine Zustimmung zu allem, was die römische Kirche lehrte, so wie seine Unterwerfung unter den Papst feierlich ausgesprochen. Auch nach seinem Tode wurden die Unionsverhandlungen noch fortgesetzt und nach manchen neu aufgetauchten Bedenklichkeiten endlich am 5. Juli 1439 glücklich zu Ende gebracht. Es wird in dem Unionsdecret (v. 6. Juli) erklärt: „1) der hl. Geist ist von Ewigkeit aus dem Vater und Sohne, hat sein Wesen und Sein aus dem Vater und Sohne zugleich und geht aus Beiden als aus einem Principe und aus einer einzigen Hauchung ewig hervor. Weil der Vater alles, was sein ist, seinem eingeborenen Sohn bei dessen Zeugung gegeben hat, mit einziger Ausnahme der Vaterschaft, darum hat der Sohn gerade auch das, daß der Geist aus ihm ausgeht, von Ewigkeit vom Vater empfangen. Das filioque aber ist zum Zwecke, die Wahrheit zu verdeutlichen und aus einem einst eingetretenen Bedürfnisse mit Recht und passend dem Symbolum beigefügt worden; 2) es kann sowohl ungesäuertes als gesäuertes Waizenbrod consecrirt werden und jeder Priester hat sich hierin nach der Gewohnheit seiner Kirche zu richten; 3) die Seelen der Bußfertigen, welche für ihre Vergehen und Unterlassungen auf Erden noch nicht gehörig gebüßt haben, werden nach dem Tode durch die Strafe des Purgatoriums gereinigt; zur Erleichterung dieser Strafen aber nützen ihnen die Fürbitten, das hl. Meßopfer, Gebete, Almosen; die Seelen der Gerechten kommen gleich nach dem Tode in den Himmel, die der Frevler in die Hölle, aber in beiden Orten gibt es verschiedene Grade, dort der Seligkeit, hier der Strafe; 4) der Papst hat den Primat in der ganzen Welt inne und die Gewalt die gesammte Kirche zu regieren; der zweite nach ihm ist der Patriarch von Constantinopel, darauf folgt der von Alexandrien, der von Antiochien, endlich der von Jerusalem; alle Vorrechte und Privilegien dieser sollen unangetastet bleiben" (Harduin, Coll. Concil. T. IX. p. 419. sqq.). Um den Papst völlig zu befriedigen, gab ihm Bessarion als Deputirter der Griechen an dem nämlichen Tage, an welchem das Unionsdecret unterzeichnet wurde, eine officielle Erklärung über die Consecration, ganz mit der frühern oben angeführten Aeußerung

der Griechen übereinstimmend. Er sprach darin aus: daß auch nach der Ansicht der Griechen die Verwandlung (Transsubstantiatio) durch das Aussprechen der Einsetzungsworte vor sich gehe (Mansi, Coll. Concil. T. XXXI. p. 1045). Die Union war nun geschlossen, und die Conformität der griechischen mit der lateinischen Kirche in den dogmatischen Punkten hergestellt. Im Uebrigen durften die Griechen bei allen ihren alten kirchlichen Gewohnheiten und Gebräuchen verbleiben, ihr gesammter Ritus blieb unverändert, selbst die ausdrückliche Aufnahme des filioque ins Symbolum wurde (nachdem sie die dogmatische Richtigkeit desselben anerkannt), nicht verlangt und sie durften die Priesterehe sammt allen ihren andern kirchlichen Einrichtungen beibehalten. — Irrig haben Mehrere geglaubt, mit dem Abschlusse der griechischen Union habe die Florentiner Synode geendet. Nicht wenige Documente späterer Sitzungen beweisen jedoch das Gegentheil. Doch kann darüber Zweifel seyn, ob die Synode auch nach der Abreise der Griechen noch für eine ökumenische zu halten sey. Natalis Alexander wenigstens hat dies bestritten (Hist. eccl. T. IX. Diss. X. artic. III.). — Die erste uns bekannte Sitzung zu Florenz, welche nach Entfernung der Griechen statt hatte, war die am 4. Sept. 1439, worin in einer Constitution mit dem Anfangsworte Moyses die von den Baselern aufgestellten sogenannten Veritates (es sey Dogma, daß ein allgemeines Concil über dem Papst stehe) verworfen, ihnen falsche Auslegung der Constanzer Decrete zur Schuld gelegt und die Excommunication über sie ausgesprochen wurde (Harduin, l. c. p. 1004 u. 1160). Schon in dieser Constitution Moyses wird erwähnt, daß auch Bevollmächtigte der Armenier nach Florenz gekommen seyen, um gleich den Griechen in Union zu treten. Die Verhandlungen mit ihnen führten schnell zum Ziele und schon am 22. Nov. 1439 konnte das Decret ihrer Union in einer öffentlichen Synodalsitzung verlesen werden. Die Armenier nahmen damit 1) das Nicänisch-Constantinopolitanische Symbolum sammt dem Zusatze filioque an und machten sich verbindlich, dasselbe an Sonn- und Festtagen in der Meß-Liturgie zu recitiren. 2) Anerkannten sie die dogmatische Bestimmung des vierten allgemeinen Concils von Chalcedon in Betreff der zwei Naturen in Christus, ebenso 3) den Beschluß der sechsten allgemeinen Synode über die zwei Willen in Christo, überdies erklärten sie sich 4) bereit den Papst Leo d. Gr. als wahren Lehrer des orthodoxen Glaubens und das oben genannte Concil von Chalcedon als viertes ökumenisches zu verehren, überhaupt jedes unter der Auctorität des Papstes gefeierte Concil gleich den übrigen Gläubigen gebührend zu achten; sofort sprachen sie 5) zur lateinischen Lehre über die sieben Sacramente ihre Zustimmung aus, nahmen 6) das sogenannte Athanasianische Symbolum, 7) den Inhalt des wegen der Griechen erlassenen Unionsdecretes und endlich 8) die Sitte der Lateiner an, Mariä-Verkündigung am 25. März, die Geburt Johannes des Täufers am 24. Juni, die Geburt Christi am 25. Dezember, die Beschneidung am 1., Epiphanie am 6. Januar und die Darstellung im Tempel am 2. Februar zu feiern (Harduin. l. c. p. 434.). In einer weitern

allgemeinen Sitzung den 23. März 1440 wurde dem von den Baselern gewählten Gegenpapst Felix mit den schwersten kirchlichen Strafen gedroht. Bald darauf schickte Eugen Gesandte auf den Fürstentag zu Mainz, um die deutsche Nation für sich zu gewinnen (Harduin, l. c. p. 1169 u. 1176). Diese gab jedoch ihre Neutralität nicht auf. Viel günstiger war Eugen bei seinen fortgesetzten Unionsbemühungen, indem auf seine Einladung hin der jakobitische Patriarch Johann von Alexandrien, das Haupt aller monophysitischen Christen in Aegypten, Libyen, Aethiopien ꝛc. einen Gesandten nach Florenz schickte, um eine Union zu bewerkstelligen. Dieser Gesandte, Abt Andreas aus dem St. Antonius-Kloster in Aegypten, war zu dem gleichen Zwecke auch von dem äthiopischen (abyssinischen) Kaiser Constantin Zara-Jakob mit Aufträgen und Vollmachten versehen. Nicht minder hatten die zu Jerusalem wohnenden äthiopischen Christen ihre Bevollmächtigten nach Florenz geschickt und Union angeboten. Nach den gepflogenen nöthigen Verhandlungen kam diese wirklich in der allgemeinen Sitzung am 4. Februar 1442 (Harduin hat hier p. 1029 die falsche Jahreszahl 1441) zu Stande. Das Unionsdecret pro Jacobinis enthält ein ziemlich ausführliches Bekenntniß des katholischen Glaubens, zahlreiche Anathemata gegen alle alten Ketzereien, eine Aufzählung der canonischen Bücher des A. und N. T., Anerkennung der sechs ersten und aller späteren allgemeinen Concilien, besonders der Synode von Florenz und Annahme der beiden Unionsdecrete für die Griechen und Armenier (Harduin, l. c. p. 1021 sqq.) Dritthalb Monate später wurde am 26. April 1442 die letzte Sitzung zu Florenz gefeiert und dann die Synode in den Lateran nach Rom verlegt.

In ungefähr 3 Jahren wurden jedoch hier, so weit man weiß, nur 2 Sessionen abgehalten, nämlich am 30. Sept. 1444 und 7. Aug. 1445. In der ersten traten die syrischen, namentlich die mesopotamischen Christen, in der andern die chaldäischen (d. i. nestorianischen) und maronitischen (d. i. monotheletischen) Einwohner Cyperns in Union (Harduin, l. c. p. 1039 sqq.). Damit endete das wegen seiner Unionsbemühungen ewig denkwürdige Concil von Ferrara-Florenz. Daß die Union leider nicht von langem Bestand war, kann weder der Synode noch dem Papste zur Last gelegt werden. — Die Hauptquellen zur Geschichte dieses Concils sind: a) eine griechisch geschriebene Geschichte von einem auf der Synode anwesenden Griechen, abgedruckt bei Harduin, Coll. Conc. T. IX. Gewöhnlich gibt man den Theodor Xanthopulus als Verfasser an, aber ich glaube (Tübinger theologische Quartalschrift 1847. Heft 2.) nachgewiesen zu haben, daß das Werk von Bessarion geschrieben sey. b) Die gleichfalls griechisch geschriebene, von dem Anglikaner Creyghton ins Lateinische übersetzte und im Jahre 1660 in Folio edirte Vera historia unionis non verae inter Graecos et Latinos. Verfasser ist Sylvester Syropulus (Creyghton schreibt irrig Sguropulus), Priester an der Patriarchalkirche von Constantinopel. Auch er war auf der Florentiner Synode anwesend, aber ein Hauptgegner der Union gewesen. Seine an sich partheiische Erzählung hat Creyghton durch willkührliche Uebersetzung und eine gehässige, lange

Vorrede noch mehr verzerrt und dadurch eine Gegenschrift des Leo Allatius (Leonis Allatii in Rob. Creyghtoni apparatum etc. Romae 1674) hervorgerufen, wovon jedoch nur der erste Band erschien. c) Die dritte Hauptquelle ist die von Horatius Justiniani veranstaltete lateinische Aktensammlung, abgedruckt bei Harduin, l. c. p. 669—1080. Viel unbedeutender ist d) die historia Concilii Basil. et Florentini von Augustin Patricius, ebenfalls im 9. Bande Harduins zu finden. Hefele.

Fesch (Cardinal), s. Pius VII.

Festcyclus. In der christlichen Kirche gibt es drei Festperioden, deren Mittelpunkte Weihnachten, Ostern und Pfingsten sind. Diese drei Feste haben ihre Vor- und Nachfeier, und bilden einen Kreis der Geschichte Jesu von seiner Erscheinung auf Erden bis zu seiner Heimkehr zum Vater.

1) Der Weihnachtscyclus feiert die Geburt des Heilandes am 25. December. Vier Wochen zuvor wird seine Ankunft verkündigt — eine Nachahmung des Harrens der Völker, des Hoffens der Väter auf die Erfüllung der großen Verheißung. An das Geburtsfest schließt sich bedeutsam das Fest des ersten Glaubenshelden Stephanus, und an dieses das des hl. Johannes, des hehren Zeugen für die Gottheit des Mensch gewordenen Logos an. Ein dritter Tag begeht das Fest der unschuldigen Kinder, welche in noch zarter Jugend ihr Leben für das neugeborne Kind des Heiles opfern mußten. Acht Tage nach dem Geburtsfeste fällt noch ein Fest, welches einen Moment aus der Kindheit Jesu feiert, das Fest seiner Beschneidung. Den Schluß macht das Fest der Epiphanie, als das Fest der ersten Offenbarung seiner Gottheit. Später wurde noch das Fest Mariä Reinigung (Mariä Lichtmeß) der Darstellung Jesu im Tempel mit dem Weihnachtscyclus in Verbindung gesetzt.

2) Der Ostercyclus vereinigt die höchsten Momente der Erscheinung Jesu. Dieser Festzeit geht ein vierzigtägiges Fasten voraus. — Der Palmsonntag ist der Beginn der Osterfeier. Am Donnerstage dieser Woche wird die Einsetzung des hl. Abendmahles, und Freitags darauf der Leidens- und Todestag Jesu, als der Tag der sich opfernden Liebe, in stiller Wehmuth gefeiert. Den Sonnabend nannten die Alten den Ruhetag des Herrn vom geistigen Schöpfungswerke. Nun kommt der Ostertag, das Fest aller Feste. Der Herr ist erstanden; — durch seine Auferstehung ist seine Lehre besiegelt, das Werk der Erlösung verbürgt. — Den Schluß dieses Cyclus macht der weiße Sonntag.

3) Der Pfingstcyclus feiert die Verklärung und Erhöhung Jesu. Vierzig Tage nach der Auferstehung wird das Fest der Himmelfahrt gefeiert, wo sich das in der Krippe begonnene Leben in der Herrlichkeit endigt; worauf dann der Erhöhte gemäß der Verheißung den hl. Geist über die Seinigen ausgießt — am zehnten Tage nach seiner Himmelfahrt, und am fünfzigsten seiner Auferstehung (πεντεκοστή, Pfingsten). Dies ist das Fest der Stiftung der christlichen Kirche. Den Festcyclus schließt acht Tage darauf das Fest der hl. Dreieinigkeit. In die übrigen Monate des Kir-

chenjahres sind mehrere Feste verlegt, so daß sich um den Jahreskreis ein Kranz von feierlich ausgezeichneten Tagen windet.

Diese drei Festperioden sind, wenn auch nicht ganz absichtlich, doch auch nicht ganz zufällig so in den Jahreskreis vertheilt, daß das Leben der Natur die Offenbarungen des höhern Lebens mitzufeiern scheint.

a) Das Weihnachtsfest fällt in die Zeit des Wintersolstitiums, wo die Natur im Scheintode liegt. Von jetzt an erhebt sich aber die Sonne wieder und wird gleichsam neu geboren. In dieser Zeit wird auch Christus geboren, die neuaufgehende Sonne der Gerechtigkeit, die das erstorbene sittliche Leben der Menschheit wieder erwecket, erneut und herstellt.

b) Das Osterfest ist das Fest der Auferstehung für die Natur, so wie für die Menschheit. Es ist der Frühling der Welt und der Frühling des Geistes (Gregor. Nazianz. or. in Encaenia).

c) Das Pfingstfest zeigt das Naturleben in voller Kraft, und die Früchte bald reif zur Ernte. So sehen wir auch die Apostel erstarkt durch den göttlichen Geist, den der Herr über sie ausgießt, und schon im Begriffe, die ersten Aehren der geistigen Ernte zu pflücken (Apstlg. II, 41).

Ostern und Pfingsten stehen auch mit der alten jüdischen Passafeier und dem Pfingstfeste in historischem Zusammenhange. Beide waren Naturfeste, weil bei dem ersten, als Frühlingsfeste, Erstlingsgarben (von Gerst, 3. Mos. XXXIII. 10—14), bei dem andern, als Feste der vollendeten Ernte, Brod- und Mehlerstlinge (l. cit. V. 16) geopfert werden mußten. Das Osterfest war aber auch Erinnerungs- und Dankfest für den Schutz Jehova's bei Befreiung der Israeliten aus Aegypten (2. Mos. XII. 27); das andere Erinnerungsfest an die Gesetzgebung auf Sinai, welche am 50. Tage nach dem Auszuge aus Aegypten stattfand, somit Dankfest für das Geschenk gesetzlicher Ordnung. Das Osterfest ist für die christliche Menschheit ein Befreiungsfest in einem weit höhern Sinne, und das Pfingstfest nicht nur, wie bei den Juden, das Fest der Verkündigung des neuen Gesetzes im neuen Bunde, sondern auch der ersten Wirkungen des göttlichen Gesetzes zur Verbreitung des Christenthums. M—a.

Fest der Verklärung Christi, s. Verklärung Christi.

Fest des Namen Jesu, s. Namen Jesu (Fest).

Fest- oder Feiertage, dies festi, dies feriati. Zwischen Fest- und Feiertagen war bei den Römern ein großer Unterschied. Nicht jeder Festtag war ein Feiertag, sondern nur der, an dem alle Geschäfte ruhten. Bei der Einführung der ersten christlichen Feste wurde dieser Unterschied von der Kirche nicht berücksichtigt, sondern jeder Festtag zugleich als Feiertag betrachtet. — Die Fest- oder Feiertage sind periodisch wiederkehrende Tage, welche von der Kirche vorzugsweise zur gemeinschaftlichen Feier des Gottesdienstes angeordnet sind. Man theilt sie in Festtage des Herrn und der Heiligen, zu welchen noch einige Engelfeste, so wie das Fest der Einweihung und die Feier der Patrocinien der Kirchen kommen. Zu den Heiligen gehören die Mutter des Erlösers, die Apostel, die Martyrer oder Blutzeugen, welche für die Lehre Jesu ihr Leben hingaben, die Bekenner

oder Beichtiger, die unter mannigfaltigen Qualen ein öffentliches Bekenntniß ihres Glaubens ablegten, endlich die Wittwen, Frauen und Jungfrauen. Von den Festtagen des Herrn sind einige apostolischen Ursprungs, wie an seinem Orte gezeigt wird. Von denen der Heiligen sind die der Martyrer die ältesten, wie das im 2. Jahrhunderte von der Kirche zu Smyrna an die Christenheit erlassene und von Eusebius (hist. eccl. lib. 4. cap. 15) aufbewahrte Sendschreiben beweist, in welchem die Gläubigen bestimmt erklären, daß sie mit göttlicher Hülfe zusammenzukommen hoffen, um das Gedächtniß des Martyrtodes des hl. Bischofes Polycarpus, um das Jahr 166, feierlich zu begehen, wie dann auch der hl. Augustinus (Serm. 20 u. 21 de Sanctis) bezeugt, daß von der Kirche nur die leibliche Geburt Jesu und des hl. Johannes des Täufers (wozu im 7. Jahrhunderte noch das Geburtsfest der seligsten Jungfrau Maria kam), bei allen andern Heiligen aber deren Todestag als Geburtstag für den Himmel gefeiert werde. Doch wurde bei mehreren auch der Tag der Erhebung und Uebertragung ihrer Gebeine feierlich begangen. An die Festtage der Martyrer schließen sich in Hinsicht ihres Alters das Fest der Kirchweihe und die Feier des Patrociniums an, wie derselbe Eusebius (l. cit. lib. 10, cap. 3) berichtet. Wurden nun auch die übrigen Feste mit wenigen Ausnahmen, besonders die der Bekenner, erst von dem 5. Jahrhunderte an nach und nach eingeführt; so darf man doch nicht glauben, daß die Verehrung derselben nicht älter sey, als ihre Festtage; denn nach Prosper Lambertinus (de canonis. lb. 1, cap. 5) wurden in der griechischen Kirche schon im 4. Jahrhunderte der hl. Hilarion und der hl. Ephräm, und in der abendländischen der hl. Hilarius, Bischof von Poitiers (Sulpit. Sever. epist. 2) als selige Diener Gottes verehrt. — Bei der Einführung der Feste nahm die Kirche weise Rücksicht auf die Jahreszeit, in welche sie dieselben verlegte, so wie auf die Feste der Heiden, welche sie durch christliche ersetzte, um die Neulinge im Glauben vor dem Rückfalle ins Heidenthum zu bewahren und sie demselben immer mehr zu entfremden.

In dem Mittelalter nahm die Zahl der Feste bedeutend zu. Mehrere wurden von Synoden, besonders wenn von allgemeinen Festen die Rede war, andere von Bischöfen für einzelne Kirchen oder Städte oder auch für ihren ganzen Sprengel eingeführt, von wo aus sie sich in den benachbarten Diöcesen verbreiteten. Andere sind gewissermaßen von dem Volke selbst ausgegangen, und wurden nachher erst von Kirchenversammlungen oder von Bischöfen gesetzlich eingeführt. In jener Zeit begünstigte die Kirche die Einführung der Festtage, weil diese Gewinn für den Unterricht der Gläubigen waren, die damals meistens unter dem Drucke der Leibeigenschaft seufzten, und nur an den dem Gottesdienste geweihten Tagen an dem Fuße der Altäre Belehrung und einige Ruhe fanden. Auch waren die Festtage eben so viele Tage des Friedens und der Sicherheit vor der allgemeinen Räuberei jener Zeit, weßwegen man aus demselben Grunde, aus dem man den Gottesfrieden einführte, auch ihrer Einführung allen Vorschub leistete. Nachdem späterhin günstigere Zeiten für das Volk

eingetreten waren, wurden sehr viele dieser Feiertage wieder von der Kirche aufgehoben und zum Theile auf die Sonntage verlegt, oder noch wie sonst an denselben Tagen, aber nur kirchlich begangen. Dies sind meistens die sogenannten festa chori zum Unterschiede von den festis fori, die als gebotene Festtage gefeiert werden, die aber, mit Ausnahme der allgemeinen Feste der ganzen Kirche, in den verschiedenen Diöcesen verschieden sind.

Die Feierlichkeit, mit welcher die Kirche die Feste begeht, ist verschieden, je nach ihrer Bedeutung und nach dem Verhältnisse, in welchem sie zu dem Ganzen des christlichen Cultus stehen. Man theilt sie in Doppel-, Halbdoppel- und einfache Feste (festa duplicia, semiduplicia, simplicia). Die Doppelfeste selbst sind Doppelfeste der ersten Classe (duplicia primae classis), wie Weihnachten, Ostern, Pfingsten u. a., oder der zweiten Classe (duplicia secundae classis), wie die Beschneidung des Herrn, Mariä Verkündigung u. a., die Mehrzahl gehört zu einer niedern Ordnung der Doppelfeste (duplicia per annum), die aber doch auch wieder majora und minora sind.

Endlich werden die Feste in unbewegliche und bewegliche eingetheilt. Unbewegliche Feste sind diejenigen, die jedes Jahr auf den nämlichen Monatstag fallen und an demselben gefeiert werden, wie Weihnachten am 25. December, die Beschneidung des Herrn am 1. Jänner, die Epiphanie am 6. Jänner, Mariä Reinigung am 2. Februar, Mariä Verkündigung am 25. März, Johannes der Täufer am 24. Juni, Mariä Heimsuchung am 2. Julius, Mariä Himmelfahrt am 15. August, Michaelis am 29. September, Allerheiligen am 1. November, endlich alle Aposteltage und die übrigen Marienfeste.—Bewegliche Feste heißen diejenigen, die sich nach dem veränderlichen Ostertage richten und alljährlich zwar an demselben Wochen-, aber nicht an demselben Monatstage gefeiert werden. Diese sind vor Ostern der Sonntag Septuagesima und der Aschermittwoch; nach Ostern die Himmelfahrt des Herrn, Pfingsten und das Frohnleichnamsfest. Auch hängt die Zahl der Sonntage nach der Erscheinung des Herrn und nach Pfingsten von dem Tage des Osterfestes ab. Nach der Erscheinung des Herrn muß wenigstens ein Sonntag, doch können deren auch mehrere, aber nie mehr als sechs seyn, indem der Aschermittwoch nie früher als am 4. Februar und nie später als am 10. März, und somit der Sonntag Septuagesima nur zwischen den 18. Jänner und 22. Februar fallen kann. Nach Ostern sind sechs Sonntage; am Donnerstag nach dem fünften wird das Fest der Himmelfahrt Christi gefeiert. Der sechste ist der Sonntag in der Octav. Sieben Wochen nach Ostern ist Pfingsten; Sonntags darauf das Dreifaltigkeits- und am Donnerstage in derselben Woche das Frohnleichnamsfest. Fällt Ostern auf einen der Tage vom 17. bis 23. April, so sind 24 Sonntage nach Pfingsten; fällt sie früher, so sind deren mehr als 24; alsdann werden die noch fehlenden durch jene ersetzt, welche nach der Epiphanie übrig bleiben.

Die griechische Kirche hat die meisten Feste mit der lateinischen gemein; nur sind einige durch größere Feierlichkeit ausgezeichnet und den

hohen Festen gleichgestellt, wie das Fest der Verklärung Christi am 6. August, und Kreuzerhöhung am 14. September. Das Frohnleichnamsfest kennt die griechische Kirche nicht, weil es in der lateinischen erst nach der Trennung beider Kirchen eingeführt worden ist.

Die Protestanten hatten außer den Sonn- und Festtagen des Herrn noch andere katholische Festtage beibehalten; im 18. Jahrhundert aber wurden diese letzteren großentheils abgeschafft oder auf die Sonntage verlegt. Als besondere Feste werden das Reformationsfest, ein allgemeiner Bußtag und in Preußen ein allgemeines Erinnerungsfest an die Verstorbenen gefeiert (Allerseelenfeier). M—a.

Feucht (Jacob), s. Antireform. Schriftsteller.

Feuerprobe, s. Ordalien.

Feuertaufe, s. Taufe.

Feuerweihe, s. Charsamstag.

Feuillanten und **Feuillantinen**. Die Cistercienserabtei Feuillans gab gegen das Ende des 16. Jahrhunderts einer sehr verbreiteten Ordenscongregation den Namen. Johann de la Barriere, aus dem Geschlechte der Turenne geboren 1544, nahm im J. 1573 von jenem Kloster, dessen commendirter Abt er schon längere Zeit war, Besitz und widmete sich sofort der Herstellung der gesunkenen Zucht, indem er, nachdem die Versuche bei den alten Bewohnern sich fruchtlos erwiesen, mit neuen Gefährten sich 1577 zur strengsten Beobachtung der Ordensregel und einer derart geschärften Observanz verpflichtete, daß im J. 1597 Milderungen eingeführt werden mußten. Gegen die Anfeindungen der Cistercienser erfreute er sich des Schutzes Papst Sixtus V., welcher im J. 1586 die Verbesserung genehmigte, die Einführung derselben in anderen Klöstern gestattete und der neuen Congregation in Rom das Haus zur hl. Pudentiana überwies. Johann selbst bezog mit sechzig Religiosen ein Kloster in Paris, welches Heinrich III. ihm geschenkt hatte. In den bürgerlichen Kriegen standen viele seiner Ordensgenossen auf Seiten der Ligue; er selbst blieb dem Könige ergeben und wurde deshalb auf einem Generalkapitel der Abtswürde entsetzt und von den priesterlichen Functionen suspendirt. Er starb im J. 1600 in dem Kloster zum hl. Bernhard in Rom, nachdem kurz vorher eine neue Untersuchung seine Unschuld dargethan und der Kardinal Bellarmin Namens des Papstes die Censuren aufgehoben hatte. Bereits im J. 1592 war die Verbindung der neuen Congregation mit Cisterz gelöst und die Verwaltung einem eignen Generalvicar übergeben worden; in der Folge bildeten die italienischen Häuser unter dem Namen der verbesserten Bernhardiner eine eigne Congregation. Dem Orden gehörte der Cardinal Bona (s. d. Art.) an. — Die Einführung der Regel in Frauenklöster fand zuerst in Rom und zwar gleichzeitig mit der ersten Niederlassung der Feuillanten statt. In Frankreich errichtete Johann de la Barriere selbst im J. 1588 das erste Nonnenkloster zu Montesquion, welches später nach Toulouse verlegt wurde. Theils durch neue Stiftungen, theils durch den

Beitritt älterer Klöster verbreiteten sich die Feuillantinen sowohl in Frankreich, als in Italien. Vergl. Fehr I. 159 ff. Helyot. Bd. V. Cap. 38. 39.

Dubelman.

Fevre (Jaques le), s. Faber Stapulensis.

Fexe (Kretinen) sind blödsinnige, an Körper und Geist verkrüppelte Geschöpfe, von denen das Volk häufig glaubte, sie seyen unter dem Einflusse böser Geister (incubus u. succubus) ins Daseyn gerufen. Luther, welcher bekanntlich überall dämonische Einflüsse und Einwirkungen witterte, nannte sie „Kielkröpfe" oder „Wechselbälge" und war von dem merkwürdigen Aberglauben befangen, solche Fexe seyen leibhafte Kinder des Teufels und nichts als eine Fleischmasse (massa carnis) ohne Seele, die man ohne Bedenken ersäufen könne. — Es bedarf kaum der Bemerkung, daß derartige Ansichten vom Standpunkte der Vernunft und der Offenbarung als unsinnig und lächerlich erscheinen müssen, und daß die Fexe oder Kretinen nichts als krankhafte Ausartungen sind, welche, wie neuere Erfahrungen gelehrt haben, durch angemessene Zucht und Pflege und auf intellectuellem Wege körperlich wie geistig hergestellt werden können. B—i.

Fidelissimus, s. Allergetreuest.

Fiesole (Angelico), der eigentlich Santi Tosini hieß, ein Dominicaner-Mönch im Kloster Fiesole, wo er den Namen Bruder Johannes (Frà Giovanni) führte, gehört zu den ausgezeichnetsten Malern der ältern florentinischen Schule, die in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts blühten (vergl. d. Art. Maler, italien.). Sein Vorzug besteht besonders darin, die Schönheit in den Gesichtern der Engel ganz vortrefflich ausgedrückt zu haben, weßhalb er auch den Namen Angelico erhalten hat (vergl. Lanzi, Geschichte der Malerei in Italien, deutsche Uebersetzung, I. S. 53). In dem Kloster Fiesole, in Florenz und Rom, schmückte er die Wände von Kirchen und Capellen mit herrlichen Frescobildern. Cosmos von Medici und Papst Nicolaus V. zeichneten ihn vorzüglich aus und übertrugen ihm die Ausführung von mehreren Kunstwerken. Dieser fromme Mönch, der 1455 zu Rom starb, und wegen seines heiligen Lebenswandels und seiner Sittenreinheit selig gesprochen wurde, lehnte jede Erhebung zu geistlichen Würden ab. Er lebte nur den frommen Uebungen und der Kunst. Letztere betrachtete er als eine heilige Eingebung, die nur in dem Dienste der Kirche und des Heiligen verwendet werden dürfte. Daher malte er auch nur heilige Gegenstände, und in seinen Gemälden spiegelt sich die Reinheit seiner Empfindungen ab. Die Madonna mit den vier Evangelisten und den Wundern des hl. Dominicus, eines seiner vorzüglichsten Bilder hat Ternite in 15 Blättern gezeichnet (Paris 1817), wozu ein Leben Fiesoles von A. W. v. Schlegel beigefügt ist. =

Filialkirche, Tochterkirche, heißt diejenige, an welcher zum Vortheil der anliegenden Bevölkerung ein regelmäßiger Gottesdienst mit Seelsorge eingerichtet ist, ohne daß sie jedoch eine selbstständige Pfarrei bildet, sondern vielmehr von einer anderen Pfarrei abhängt, und entweder von einem zu der Pfarrkirche gehörenden eigenen Hülfspriester oder durch den Pfarrer

selbst mittelst Excursion versehen wird. Ein solches Verhältniß kann auf verschiedene Art entstehen. Entweder dadurch, daß aus dem Vermögen einer allzu weitschichtigen Pfarrei oder aus andern Mitteln eine Tochterkirche gegründet wird. Oder so, daß eine bisher für sich bestandene Kirche einer Anderen unirt und unterworfen wird. Oder dadurch, daß in einer Capelle, wo bisher nur gelegentlich Gottesdienst gehalten wurde, ein regelmäßiger Gottesdienst eingerichtet wird. Der Grundgedanke dabei ist, daß die Filialkirche mit der dazu gehörenden Gemeinde einen Theil der Hauptpfarrei bildet. Der Pfarrer erhält daher für die Filialkirche kein eigenes Decret, noch wird er bei derselben besonders eingeführt; er ist berechtigt in derselben Gottesdienst zu halten; er hat hinsichtlich des dabei angestellten Geistlichen regelmäßig dieselben Rechte wie über seine Capläne, wenn nicht darüber besondere Normen bestehen; die zu der Filialkirche gehörenden Einwohner müssen die Mutterkirche als solche anerkennen und es kann von ihnen verlangt werden, daß sie an gewissen Festtagen dieselbe besuchen. Das Nähere hängt von den bei der Errichtung festgesetzten Bedingungen ab. Walter.

Filioque (dogmatischer Streit). Einen der lebhaftesten Kämpfe erregten in der Mitte des 9. Jahrhunderts die Streitigkeiten wegen des Zusatzes: „filioque" im Glaubensbekenntnisse. In Folge des Patriarchenstreits (vergl. d. Art.) machte der vom Papste verworfene Patriarch Photius von Constantinopel der abendländischen Kirche den Vorwurf, daß sie das durch die ökumenischen Synoden geheiligte Glaubensbekenntniß durch Zusätze verfälsche und lehre, daß der hl. Geist nicht vom Vater allein, sondern auch vom Sohne ausgehe, wodurch sie zwei Principien in die Dreieinigkeit einführe, so daß der Vater das Princip des Sohnes und des hl. Geistes, und wiederum der Sohn Princip des hl. Geistes wäre. Der gelehrte Erzbischof Hincmar von Rheims und andere französische Bischöfe unternahmen, vom Papste dazu aufgefordert, die Vertheidigung des katholischen Glaubens und lieferten in ihren zum Theil noch vorhandenen Schriften den Beweis, daß die lateinische Kirche dies in Uebereinstimmung mit dem Evangelium und den alten Kirchenvätern, seit Jahrhunderten gelehrt und sogar in ihr Glaubensbekenntniß aufgenommen, ohne daß auf den 3 allgemeinen morgenländischen Concilien, worunter zwei sogar in Constantinopel gehalten wurden, die geringste Beschwerde oder Vorstellung von Seiten der Orientalen dagegen angebracht worden. Der Streit ward zwar wieder beigelegt und der Friede zwischen den beiden großen Kirchen wieder hergestellt; aber die Griechen wollten immer nicht recht in die Ansicht der Occidentalen, wegen des Zusatzes filioque, eingehen. Und wenn auch in der durch Cerularius im 11. Jahrhundert bewirkten Spaltung dieses Zusatz-Artikels keiner besondern Erwähnung geschah, so war er doch von nun an, alle Jahrhunderte hindurch, der dogmatische Zankapfel, welcher die Gemüther gegenseitig erhitzte, einander entfremdete, und den streitsüchtigen Griechen eine erwünschte Gelegenheit bot, ihre ungesetzliche Trennung von Rom, dem so oft und bei so vielen

feierlichen Gelegenheiten anerkannten Mittelpunkte der katholischen Einheit, immerhin zu beschönigen. Der gelehrte, der hl. Wissenschaft und der Sprachen höchst kundige Erzbischof von Mailand, Chrysolanus, hatte im Jahre 1112 als päpstlicher Abgesandter, während seines Aufenthalts zu Constantinopel unter dem Kaiser Alexius Comnenus, in einer trefflichen Rede den Griechen bewiesen, daß der hl. Geist vom Vater und vom Sohne ausgehe, und selbst der gelehrte griechische Erzbischof von Nikomedien, der vom Kaiser Johann Comnenus bei dem gelehrten Disput als Vertreter der griechischen Kirche bestimmt wurde, hatte in seiner öffentlichen Unterredung mit Anselm, Bischof in Havelberg, der dazumal als kaiserlicher Abgesandter sich in Constantinopel aufhielt, öffentlich der katholischen Wahrheit das Zeugniß gegeben und feierlich erklärt, daß die Lehre der Lateiner vom hl. Geiste der hl. Schrift und den Vätern gemäß sey; daß die Griechen im Grunde denselben Glauben hätten, und der Unterschied blos in der Ausdrucksweise zu finden sey. So wurden im Jahre 1223 ähnliche Unterredungen zu Nicäa und später zu Nymphäa in Bithynien gepflogen, ohne daß das Licht der katholischen Wahrheit bei den Griechen Eingang gefunden hätte. Gegen das Ende des 13. Jahrhunderts siegte sie aber doch über die Vorurtheile der Griechen; durch Vermittelung des Kaisers Michael und des gelehrten Beccus, welcher aus dem fleißigen Studium des hl. Cyrillus und Athanasius die katholische Ueberzeugung geschöpft hatte, wurde auf dem Concilium von Lyon eine Aussöhnung (1274) auch über diesen Punkt mit den Occidentalen zu Stande gebracht. Nichtsdestoweniger kam es bei dem zweiten Versöhnungsversuche auf dem Concilium zu Florenz (i. J. 1439) wiederum zu lebendiger Discussion über denselben Gegenstand. Vergl. darüber den Art. Ferrara-Florenz. Das endlich vollbrachte Versöhnungswerk war leider nur ein scheinbares; die vom Concilium heimgekehrten Griechen wurden, mit wenigen Ausnahmen, von den fanatischen Mönchen und dem bethörten Pöbel so sehr bedrängt, daß sie das Unionswerk abschwuren. Und wen auch Einige, wie Bessarion und Andere, an der alten Ueberlieferung festhaltend, die rechtgläubige Lehre fortwährend bekannten, so machte doch nun auch wieder, wie in früheren Zeiten, die Mehrzahl der Griechen den Ausgang des hl. Geistes zum Gegenstand ihrer bittern Invectiven gegen die Lateiner. So hat die im Jahre 1642 zu Constantinopel zur Widerlegung des Calvinismus versammelte neugriechische Synode den Lehrsatz, daß der hl. Geist vom Vater und vom Sohne ausgehe, als dem Geiste der katholischen Kirche entgegen, tadelnd gerügt. Desgleichen hat auch der gelehrte griechische Bischof von Zerniza und Calabrien, Helias Meniates, den Zusatz als eine Neuerung und Verfälschung des Glaubens bekämpft, und der Panegyriker der russischen Kirche, Staatsrath von Stourdza, in neuerer Zeit in seinen Betrachtungen über die Lehre und den Geist der orthodoxen Kirche, diesen Zusatzartikel als einen bejammernswerthen Irrthum geschildert.

Der Zweck der Glaubensbekenntnißformeln war und ist kein anderer, als die vornehmsten Hauptpunkte des Glaubens in klar übersichtlicher, deutlicher

und höchstbestimmter Weise, in ihren einfachsten Ausdrücken so zusammenzufassen, daß sie von den Gläubigen leicht festgehalten werden und zugleich ihnen zum Maßstabe dienen mögen, die wahre und reine Lehre von irriger und verfälschter Lehrmeinung zu unterscheiden. Daß die Symbole den Charakter vollständig erschöpfender Glaubenssysteme tragen, und die ganze der im Glauben und im Bewußtseyn der Kirche bewahrten Lehre, und aller und jeder Glaubenssätze enthalten sollten, lag eben so sehr außer dem Zwecke derselben, als es außer der Möglichkeit liegt.

Wenn sich indessen im Verlaufe der Zeiten herausstellte, daß in der angenommenen Bekenntnißformel eine Lücke, oder wenigstens scheinbar irgend eine Unbestimmtheit liege, die von einem Neuerer oder Irrlehrer aufgefaßt wurde, um eine von der ursprünglichen Ueberlieferung abweichende, mit derselben unvereinbare Lehrmeinung, wogegen das Bewußtsein der Kirche sich sträubte, daran za knüpfen und als wahre Lehre geltend zu machen, so erwuchs daraus für die, zur Bewahrung und unverfälschten Ueberlieferung und Fortpflanzung der Lehre in ihrem ursprünglichen Inhalte, und zur Reinerhaltung der ursprünglichen Lehre berufene Kirche, die Nothwendigkeit, durch die dem Symbolum einzuschaltenden näheren Bestimmungen, Erläuterungen, Zusätze, dem Eindringen irrthümlicher Neuerung in die Lehre selbst, einen Damm entgegenzusetzen und dadurch die Lauterkeit des Glaubens zu sichern, und die Gesetze des Versinkens in Irrlehre und Häresie von den Gläubigen abzuwenden. So lange über die ursprüngliche Lehre vom Ausgange des hl. Geistes vom Vater und vom Sohne, zu welcher vom Anbeginne der Kirche an alle Christen sich bekannten, kein Zweifel erregt worden, war auch kein Grund vorhanden, eine Bestimmung über den Ausgang des hl. Geistes auch vom Sohne in das Glaubenssymbol aufzunehmen.

So nothwendig aber Zusätze zu dem alten apostolischen Glaubensbekenntnisse und Erweiterungen desselben waren, so heilsam schien es auf der andern Seite, der zu starken Vermehrung von Glaubenssymbolen, die bei dem starken Auswuchse des Arianismus und anderer Ketzereien, verschieden formulirt wurden, und oft auf eine künstliche und versteckte Weise die Irrlehre in sich enthielten, einen festen Damm entgegenzusetzen. Deshalb wurde die Bestimmung von den Vätern des allgemeinen Concils zu Ephesus in der sess. VI. erlassen: „Es sey Niemanden erlaubt, einen andern Glauben vorzubringen und zu schreiben oder zu verfassen, als denjenigen, der von den hl. Vätern, die zu Nicäa in dem hl. Geiste versammelt waren, bestimmt worden."

Diese Symbolverordnung wollte offenbar die Gleichförmigkeit des Glaubensbekenntnisses festhalten und den verschiedenartigen Formulirungen desselben eine heilsame Schranke setzen, ohne dadurch die Selbstständigkeit der Kirche hemmen und beschränken zn wollen. So fühlte schon die vierte ökumenische Synode zu Chalcedon im Jahre 451 die Nothwendigkeit, den Irrthümern des Nestorius und Eutyches eine Bekenntnißformel, ähnlich

derjenigen, welche Cyrillus von den Orientalen und dem Patriarchen Johannes von Antiochien angenommen hatte, entgegenzustellen.

Die Monophysiten führten gegen die Gültigkeit dieser Formel jenen ephesinischen Canon an; worauf jedoch die Katholischen erwiderten, die Synode zu Ephesus habe nicht die Abweisung neuauftauchenden Irrlehren durch Formulirung ihnen entgegenzustellender Symbole, sondern nur die Aufstellung eines mit dem nicänischen im Widerspruche stehenden Symbols verbieten wollen und verboten. — Eben hierin aber liegt der Hauptirrthum der Griechen, daß sie die Disciplinarverordnung, was der ephesinische Synodalbeschluß eigentlich war, mit einer Glaubensverordnung verwechselten. Die Verständigeren und Mäßigeren unter den Griechen, wie Helias Meniates, geben zwar eine Abänderung dieser Glaubensregel im Falle der Noth zu, aber sie wollen den Fall nicht als damals gegeben anerkennen. Und dennoch ward erst dadurch, daß diese von der alten überlieferten Lehre abweichende neue Lehrmeinung gegen jene ursprüngliche, in dem Bewußtseyn der Kirche bewahrte Lehre sich geltend machen und dieselbe verdrängen wollte, der Anlaß herbeigeführt, durch Einschaltung der Worte „und dem Sohne" in das Glaubensbekenntniß, dem Eindringen der Lehrneuerung zu begegnen.

Die Zusatzworte wurden zuerst von den Spaniern, seit dem Anfange des fünften Jahrhunderts in ihre Bekenntnisse eingetragen! Sie finden sich schon in dem Symbolum der ersten Synode von Toledo gegen die Priscillianisten, um das Jahr 400. In die nicänische zu Constantinopel erweiterte Formel kamen sie zur Zeit des Uebertritts der Westgothen vom Arianismus zur katholischen Kirche: auf der Synode zu Toledo vom J. 589 waren sie bereits eingeschaltet, und vom Volke beim Gottesdienste gesungen. Von Spanien ging der Zusatz im achten Jahrhundert nach Frankreich und Deutschland über: auf den Synoden zu Friaul (J. 791) und zu Frankfurt (794) stand derselbe im Glaubensbekenntnisse. Besonders seit dem siebenten Jahrhundert kam die Irrlehre vom Ausgange des hl. Geistes vom Vater allein, welche allmählig unter den Griechen tiefere Wurzel zu schlagen anfing, vielfältig und zunehmend in sehr ernster Weise zur Sprache. Mit großer Heftigkeit wurde, einem Briefe des im Monothelitenstreite besonders thätigen Abtes Maximus an den Presbyter Marinus zufolge die Lehre vom Ausgehen des hl. Geistes auch vom Sohne, besonders von den Monotheliten in Constantinopel bekämpft, welche, als sie in einem Schreiben des Papstes Martinus diese Lehre fanden, großen Anstoß daran nahmen. So oft die Griechen von diesem Zeitpunkte an mit den Lateinern in Berührung kamen, ward auch dieser Glaubenspunkt in Anregung gebracht. Dies war unter Pipin im Jahre 767 zu Gentilly bei Paris, im Jahre 791 zu Friaul, und im Jahre 809 zu Aachen der Fall, wo der Kaiser Karl selbst der Synode beiwohnte. In der fränkischen Kirche zweifelte man zwar nicht an der katholischen Lehre, daß der hl. Geist vom Vater und Sohne ausgehe, jedoch trug man darüber Bedenken, da die Griechen dies so lebhaft bestritten, ob ein Zusatz zum

Symbol in Betreff dieses Dogma statthaft sey. Wenn auch der Patriarch Paulinus auf einer Synode die Meinung aussprach, daß, so sehr auch Zusätze zum Symbol in der Regel zu vermeiden seyen, doch die den Ausgang des hl. Geistes vom Sohne betreffende Bestimmung nicht in die Kategorie der verwerflichen Zusätze gerechnet werden dürfte, so scheint doch Alkuin bei dieser Einschaltung Bedenken gefunden zu haben. Deßwegen schickte Karl, der die Wahrheit wissen wollte, zwei Bischöfe und den Abt Adelhard von Korbie nach Rom, um die Genehmigung des Papstes Leo III. in Hinsicht des Zusatzes im Symbol, und des Absingens zu erhalten. Die Abgeordneten machten bei den Verhandlungen, welche hierüber in Rom zwischen ihnen und dem Papste Statt hatten, geltend, daß, wenn die Lehre vom Ausgange des hl. Geistes vom Vater und dem Sohne eine wichtige Wahrheit enthalte, man auch kein Mittel unbenützt vorübergehen lassen dürfte, um diese Wahrheit, so viel möglich, zu verbreiten, wozu das öffentliche Absingen im Symbol besonders beitrage; schon Viele, welche sonst nichts davon wissen würden, seyen dadurch hierüber unterrichtet worden. Der Papst Leo III. verweigerte aber die Aufnahme in das Symbol, aus Ehrfurcht gegen die Väter, Urheber des Symbols, und aus zarter Rücksicht gegen die Griechen, welche Anstoß daran nahmen. Im Dogma selbst war der Papst ganz einverstanden; wie er dann auch in seiner an die Mönche zu Jerusalem gesandten Formel das gleichmäßige Ausgehen des h. Geistes vom Vater und vom Sohne nachdrücklich hervorhob. Es handelte sich hierüber unverkennbar nur um die Autorität der Symbole. Der Papst ließ auch, um sich gegen eine Veränderung des Symbols öffentlich zu verwahren, zwei silberne Tafeln in der Peterskirche aufstellen, auf welchen das nicänisch-constantinopolitanische Symbol, ohne den Zusatz, in griechischer und lateinischer Sprache, mit der Unterschrift stand: „haec Leo posui amore et cautela orthodoxae fidei (dieses habe ich Leo aufgestellt aus Liebe und Wahrung für den rechten Glauben). In der römischen Kirche hatte damals der Zusatz noch keinen Eingang gefunden. Indeß wurde er nicht lange nachher, wann, ist nicht genau zu bestimmen, auch zu Rom ins Glaubensbekenntniß aufgenommen, da die fortwährende Weigerung der Nichtaufnahme in das Symbol, den Griechen gegenüber, bei denen die Neulehre, daß der hl. Geist nur vom Vater ausgehe, allgemeine Herrschaft gewann, zuletzt einen bedenklichen Charakter hätte annehmen können, besonders, da des Widerstandes von Seite Roms ohngeachtet, der Zusatz sich immer mehr in der abendländischen Kirche verbreitete, und mit dem Glaubensbekenntnisse abgesungen wurde. Dieses starre Festhalten an einer bloßen Disciplinarverordnung, an den äußern Formen des Cultes, ist ein Beweis von der geistigen Erstorbenheit der griechischen Kirche, die unfähig zu neuen Schöpfungen und arm an innerer Lebenskraft nur an den Früchten der Vergangenheit zehren will. Vergl. Leo Allatius de ecclesiae occidentalis et orientalis perpetua consensione. Romae 1655 und die übrigen Schriften desselben über das Verhältniß der morgenländischen zur abendländischen Kirche. — Der Stein des Anstoßes von Helias Meniates, aus dem Griech.

übers. von J. Kemper, Wien 1787. — Maimbourg, hist. du schisme des Grecs, deutsch von Meuser, Aachen 1841. — Harmonie der morgenl. und abendl. Kirche v. H. J. Schmitt, Wien 1824. — Die morgenl. orthodoxe Kirche Rußlands v. J. Fr. Schlosser. Heidelberg 1845. Schmitt.

Firmelung, s. Firmung.

Firmilianus (Bischof v. Cäsarea), s. Ketzertaufe.

Firmicus, s. Maternus (Julius).

Firmung (confirmatio). Sie wird in der kirchlichen Sacramentenlehre an zweiter Stelle aufgeführt und denjenigen Sacramenten beigezählt, welche der Seele einen unaustilglichen Charakter einprägen und nicht wiederholt werden können (Conc. Trid. sess. VII. de sacram. in gen. can. 1, 9.). Die Kirchenlehre selbst hat über dieses Sacrament äußerst Weniges festgestellt, indem sie blos erklärte, daß die Firmung ein wahres und eigentliches Sacrament sey, daß dem Chrisma, womit es gespendet wird, eine Kraft zukomme, daß die Bischöfe als die ordentlichen Ausspender derselben zu betrachten seyen (L. c. de confirmat. can. 1—3.). Hiezu kann zum Behufe der Ergänzung noch beigezogen werden, was frühere und spätere Particularsynoden festgesetzt haben, und was im römischen Katechismus ausgesprochen ist. Die Synode von Elvira (303) verordnet, daß diejenigen, welche in obschwebender Lebensgefahr von Laien, oder auch ohne eine solche von einem Diacon seyen getauft worden, später durch den Bischof das Sacrament der Firmung empfangen sollen (Conc. Eliberit. can. 38, 77.). Durch die Synode von Laodicea (364) ist die Sitte, unmittelbar an die Taufe die Ertheilung der Firmung anzuschließen (falls die Anwesenheit des Bischofs solches möglich macht), zur gesetzlichen Vorschrift erhoben worden (Conc. Laodic. can. 48.). Spätere Synoden suchen dem Sacrilegium eines mehrmaligen Empfanges der Firmung zu steuern, zu dem sich frevelhafte Gewinnsucht herandrängen mochte (Conc. Cabill. can. 27.), eine würdige Vorbereitung auf die Spendung und den Empfang einzuschärfen (Conc. Rothomag. can. 7.), die Nothwendigkeit dieses Sacramentes zur leichtern Erschwingung des Heiles einleuchtend zu machen und zu einem möglichst frühzeitigen Empfang desselben anzuhalten (Conc. Vinton. can. 6.). Nach dem Tridentinum begegnen wir den Bestimmungen, daß die Firmlinge mindestens sieben Jahr alt, in den nothwendigsten Wahrheiten wohl unterrichtet, namentlich aber mit der Bedeutung dieses Heilsmittels für das christliche Leben und seine Kämpfe vertraut seyn sollen; daß die Spendung desselben nur nach gehöriger Vorbereitung und mit Vermeidung aller Gefahren der Gewinnsucht, Profanation u. s. w. stattfinden dürfe; daß das Chrisma nur vom Bischof conficirt und auch nur von diesem das Sacrament verwaltet werden könne; daß die erwachsenen Firmlinge durch den Empfang des Bußsacramentes sich für den Empfang der Firmungsgnade zuzubereiten haben (Conc. Mediolan. I. p. II. tit. 3.; Rothomag. sub. h. t.; Burdigal. sub. h. t.; Bituric. sub. h. t. can. 2. 5. 6.; Aquisext. sub. h. t. etc. etc.). Der römische Katechismus endlich wiederholt nicht nur die seither genannten Bestimmungen, sondern exponirt

auch noch den Unterschied, welcher zwischen der Taufe und der Firmung stattfindet, bekennt sich zu der Ansicht, welche die Salbung mit Chrisam (mit Balsam gemischtes und vom Bischof benedicirtes Oel) für die Materie dieses Sacramentes erklärt, und beschreibt die Gnaden und Wirkungen, welche einem würdigen Empfange folgen Catechism. rom. (P. II. c. 3. qu. 1—20.). Nach allem diesem kann die Firmung als dasjenige Sacrament bezeichnet werden, in welchem der getaufte und im Stand der Gnade befindliche Gläubige mittelst der unter Handauflegung vollzogenen Salbung mit Chrisam und des dazu verordneten Gebetes des Bischofs durch den heiligen Geist die Vollendung und Mehrung der Taufgnade und übernatürliche Stärkung empfängt zur siegreichen Erstehung des christlichen Kampfes und bleibend ausgestattet wird mit dem geistigen Wahrzeichen eines Streiters Jesu Christi.

Ob der Erlöser dieses Sacrament am Abend vor seinem Leiden eingesetzt und selbst die Materie desselben conficirt habe, oder ob die Einsetzung in die Zeit vor seinem Leiden oder zwischen seiner Auferstehung und Himmelfahrt falle, muß wegen der Unsicherheit der hierüber bestehenden Traditionen dahingestellt bleiben; genug, daß wir schon in den neutestamentlichen Schriften genug sichere Daten von dem Vorhandenseyn dieses Sacraments und seiner specifischen Gnade besitzen, daß die constante Ueberlieferung die Firmung für ein wahres die Gnade vermittelndes Sacrament erklärt, daß die Kirche die göttliche Einsetzung desselben bezeugt.

Die erste sichere Nachricht vom **Bestand der Firmung als eines die Gnade des heiligen Geistes zutheilenden Sacramentes** liefert uns die Apostelgeschichte, indem sie erzählt, daß die vom Diacon Philippus getauften Gläubigen von Samaria durch die Handauflegung der zu diesem Behufe dorthin gesandten Apostel Petrus und Johannes den heiligen Geist empfangen haben (Act. VIII, 14—17.). Daß Aehnliches vom Berichterstatter nicht öfters erwähnt wird, hat seinen Grund einfach darin, daß die Apostel selbst in der Regel die Taufe ertheilten und die Spendung der Firmung unmittelbar damit verbanden, eine Sitte, die in der morgenländischen Kirche noch herrschend ist und auch im Abendlande bis in's zwölfte und dreizehnte Jahrhundert herrschend war, wo immer die Bischöfe selbst tauften oder die Neugetauften füglich dem Bischof zur Verleihung der Confirmation präsentirt werden konnten. Wo aber die Apostel die Taufhandlung nicht selber vornahmen, da war es natürlich, daß sie als ausschließliche Verwalter des Sacramentes der Firmung, die Spendung desselben nachträglich verrichteten. Einen Beleg für die Richtigkeit dieses Sachverhaltes liefert uns die Apostelgeschichte an einer spätern Stelle. Paulus war nach Ephesus gekommen und traf daselbst etliche Anhänger Christi. Ohneweiters voraussetzend, daß sie getauft seyen, fragt er, ob sie den heiligen Geist empfangen haben. Erst ihre Antwort macht ihn gewiß, daß sie noch ungetauft. Nachdem diese Handlung an ihnen vollzogen, legt ihnen Paulus die Hände auf, und sie empfangen den heiligen Geist (Act. XIX, 1—6.). Ob Paulus selbst sie getauft habe, oder nicht,

ist nicht näher angegeben, wohl aber daß er sie gefirmt habe. Darf ein anderweitiges Wort dieses Apostels auch auf diesen speciellen Fall bezogen werden (1. Cor. I, 17.), so hat er die Taufhandlung durch Andere verrichten lassen. Vielleicht, daß auch jene Stellen der neutestamentlichen Schriften auf dieses Sacrament zu beziehen sind, in denen (wie Tit. III, 5, 6.) das Heilswerk, das sich an den Einzelnen bethätiget hat, zurückgeführt wird auf die Wiedergeburt in der Taufe **und** auf die Erneuerung durch den über uns ausgegossenen heiligen Geist.

In den kirchlichen Ueberlieferungen wird dieses Sacramentes auf zweifache Weise gedacht, einmal ganz allgemein, indem bemerkt wird, es sey den Gläubigen der heilige Geist zugetheilt worden und zwar als Geist der Heiligung und Stärkung, was voraussetzt, daß an ihnen die sacramentale Handlung vollzogen wurde, an welche die Zutheilung des heiligen Geistes geknüpft ist (Clem. Rom. ep. I. ad Cor. No. 2. 46.; Martyr. Polycarpi No. 14.; Herm. Past. II. mand. 5. No. 1. etc. etc.); sodann aber ganz speciell, indem die Firmung neben der Taufe als ein für sich bestehendes, wahres und eigentliches Sacrament aufgeführt wird, und zwar als dasjenige, welches die in der Taufe verliehene Gnade vollendet und besiegelt, den Täufling zu einem kräftigen Organe des heiligen Geistes macht. Die erste Andeutung hievon treffen wir schon bei Clemens von Alexandrien (strom. II. c. 3.), die volle Aussprache aber begegnet uns da, wo die Frage über die Gültigkeit der Ketzertaufe auftaucht und zur Verhandlung kommt, indem die eine Parthei behauptet, die Häretiker könnten anerkanntermaßen nicht firmen, d. h. durch Handauflegung und Salbung den heil. Geist zutheilen, folglich können sie auch das die Firmung bedingende Sacrament, die Taufe nämlich, nicht gültig spenden, die andere aber darauf besteht, daß die von den Häretikern in der kirchlichen Form Getauften bei ihrer Aufnahme in die Kirche nur durch die Handauflegung und Geisteszutheilung die Vollendung erhalten müssen, um als wahre katholische Christen gelten zu können, so daß nach dem Bekenntnisse beider Partheien die Firmung als ein von der Taufe verschiedenes, eine eigene specielle Gnade verleihendes Sacrament erscheint (Tert. de Praescript. c. 36.; de bapt. c. 6—8.; Cypr. epp. 70—76.; Concc. Carthag. sub. Cypr. habita; Anonymi lib. de rebaptism. in append. opp. Tert. No. 1—5.). Was die spätern Kirchenschriftsteller anlangt, so ist die Existenz der Firmung als eines besondern kirchlichen Sacramentes allseitig constatirt und dasselbe als solches auch bei den häretischen und schismatischen Partheien anerkannt, welche in frühern Zeiten die Gemeinschaft der katholischen Kirche verlassen haben, falls es nicht gerade solche waren, welche in einseitigem Spiritualismus alle Sacramente verwarfen. Erst die Reformation hat die Firmung aus dem Katalog der göttlich eingesetzten Sacramente ausgestrichen. Kaum aber dürfte eine geschichtliche Hypothese unglücklicher gewählt seyn, als die vom Trienter Kirchenrath verworfene, „daß die Firmung vor Zeiten nichts anderes gewesen sey, als eine Art von Katechese, worin die Getauften vor ihrem Eintritt in's Jünglingsalter im Angesicht der Kirche von ihrem Glauben

Rechenschaft ablegten (Conc. Trid. sess. VII. de confirm. can. 1.)"; indem schon der Firmungsritus hiemit in Widerspruch steht, noch mehr aber die Thatsache, daß wo immer in der alten Kirche unmündige Kinder getauft wurden, sie wo thunlich sogleich, wie es noch heute in der griechischen Kirche üblich, oder doch in möglichst kurzer Frist auch die Firmung empfingen. Die andere Hypothese, daß die Firmung in der alten Kirche dazu gedient habe, den Gläubigen die Charismen zu vermitteln, daher auch mit dem Aufhören der letztern alle Bedeutung und Berechtigung eingebüßt habe, hat wenigstens dieses für sich, daß vielfach an den Empfang der Firmung auch secundär außerordentliche Charismen geknüpft waren. Dennoch ist diese Annahme geschichtswidrig, denn: die Gnadengaben wurden nicht blos durch die Firmung vermittelt, sondern knüpften sich bisweilen sogar an die Predigt des Wortes (Act. 10, 44 ff.); nicht alle Gefirmten waren mit wundervollen Gnadengaben ausgerüstet, sondern diese eigneten verhältnißmäßig nur Wenigen, aber Alle empfingen den heiligen Geist; von der Firmung als einem wahren kirchlichen Sacrament ist gerade in jener Zeit ausdrücklich die Rede, wo die Charismen nur noch sporadisch vorkamen; auch unmündige Kinder wurden gefirmt, in denen die Gnadengaben für das höhere Gemeindeleben noch von keiner Bedeutung seyn konnten; wo immer die Kirchenväter von der speciellen Gnade dieses Sacramentes reden, da bezeichnen sie dieselbe als eine solche, welche den Empfänger ethisch fördern, ihm die Gewinnung des Heiles erleichtern, nicht aber ihn zu einem Organ der göttlichen Wunder machen soll (siehe: Gnadengaben).

Die Gnade dieses Sacramentes wird nämlich überall dahin bestimmt, daß sie die Taufgnade besiegle, vollende und mehre, daß der Gläubige durch den heiligen Geist tüchtig werde, seine ethische Aufgabe zu lösen, die Versuchungen zur Sünde zu bewältigen, für die Sache des Erlösers siegreich zu kämpfen, den Namen desselben standhaft und bis zum Martyrium zu bekennen. Diese Auffassung macht es begreiflich, warum die Firmung als das Sacrament der Vollendung und Bekräftigung aufgefaßt und eine recht frühzeitige Spendung selbst unter Beiziehung von Pathen angerathen und zur gesetzlichen Pflicht erhoben wurde. Erst der römische Katechismus hat das zwölfte, oder wenigstens das siebente Lebensjahr als das für den Empfang geeignetste Lebensalter bezeichnet (Catech. rom. l. c. qu. 14.), während frühere Gesetze die Pflicht auferlegten, daß neugeborene Kinder binnen Jahresfrist gefirmt werden sollen (Conc. Vinton. can. 6.). Außerdem, daß die Firmung eine specielle Gnade zutheilt, hat sie mit der Taufe und der Priesterweihe noch das Gemeinsame, daß sie der Seele des Empfängers ein unvertilgbares Gepräge verleiht, um deßwillen ihre Wiederholung als unzulässig und sacrilegisch zu betrachten ist (siehe Sacramente).

Schwieriger ist schon die Frage nach der Materie dieses Sacraments. Würde dasjenige, was der römische Katechismus hierüber ausspricht (L. c. qu. 6.) als officielle Erklärung der Kirche selbst anzusehen seyn, so wäre der Chrisam, das mit Balsam gemischte, vom Bischof gesegnete

Oel, näher die Bezeichnung der Stirne des Firmlings mit Chrisam als die Materie zu betrachten. Und in der That sprechen sehr gewichtige Gründe für diese Lehre. Die Kirche selbst anathematisirt die Meinung, daß es eine Beleidigung des heiligen Geistes sey, dem Chrisam eine Kraft zuzutrauen, woraus indirect hervorgeht, daß die Kirche selbst die gegentheilige Ueberzeugung hege und zwar ganz in Angemessenheit zu der Lehre, welche die Alten vorgetragen haben. So haben unter Andern Cyrill von Jerusalem (catech. XXII. No. 3.) und Gregor von Nyssa (or. catech. c. 37.) keinen Anstand genommen zu erklären, daß gleichwie in der Eucharistie Brod und Wein in den Leib und das Blut Christi übergehen, so der Chrisam durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes vermöge der an ihm vollzogenen bischöflichen Weihung der Träger einer höhern Kraft und Energie werde. Auch andere Kirchenschriftsteller legen ein hohes Gewicht auf diese Segnung (Cypr. ep. 70.) und vindiciren ihr geradezu apostolischen Ursprung (Basil. de Spir. sanct. c. 17.). Außerdem bestand von jeher und allgemein in der Kirche die Sitte, daß der Chrisam nur vom Bischof conficirt werden durfte, woraus sattsam hervorgeht, daß die Salbung mit demselben immer für etwas sehr wichtiges angesehen wurde. Die bei den schismatischen Griechen übliche Spendung des Sacraments durch Salbung mit Chrisam ohne förmliche Handauflegung wird fernerhin von der Kirche nicht für unrechtmäßig erklärt, was wohl geschehen müßte, wenn die eigentliche Materie des Sacraments in einer andern Handlung des Bischofs bestände. Endlich verdient noch Beachtung, daß bei der Taufe eine Salbung auf dem hintern Theil des Schädels stattfindet als einstweiliges Surrogat für die später zu ertheilende Firmung, was wohl nicht geschehen würde, wenn bei diesem letztern Sacrament die Salbung eine unwesentliche Nebensache bildete. Freilich steht diesem die Bemerkung entgegen, daß nach den ältesten Nachrichten, welche wir über dieses Sacrament besitzen, zumal nach den Mittheilungen der heiligen Schrift selbst, offenbar die Handauflegung als die wichtigste Action erscheine, und man kann zur Verstärkung dieses Bedenkens noch anfügen, daß auch bei den Griechen die Handauflegung in der Vollziehung der heiligen Salbung von selbst gegeben sey; allein es werden dadurch jene Gründe nicht geschwächt, sondern nur Momente für die gegentheilige Meinung beigebracht, daß die Handauflegung als die Materie des Sacramentes anzusehen sey, welcher immer wieder entgegengestellt werden kann, daß das Stillschweigen der ältesten Nachrichten über die heilige Salbung noch nicht als Beweis für den Nichtgebrauch derselben angesehen werden müsse. Wie dem immer seyn möge, am sachgemäßesten wird man sagen, daß die mit Handauflegung vollzogene Salbung der wichtigste Act bei der Ertheilung des Sacramentes sey. Für die Praxis selbst ist dadurch gerade dasjenige ausgesprochen, was einen viel hundertjährigen allgemeinen Gebrauch für sich hat. Vielleicht sind auch dießfalls diejenigen Theologen am meisten richtig daran, welche die Meinung äußern, daß in Punkten, wo die Ueberlieferung keine Dieselbigkeit aufweise, vorauszusetzen sey, Christus habe nur die Sache selbst

angeordnet, die Art der Ausführung aber dem Ermessen seiner Kirche anheimgegeben. Wie sehr die Kirche hierin sich als Bevollmächtigte Gottes begreife, scheint unter Andern auch daraus hervorzugehen, daß sie die vor Alters übliche Salbung anderer Körpertheile als der Stirne unterläßt, dagegen aber die heilige Handlung mit Ertheilung eines früher nicht üblichen kleinen Backenstreiches beschließt, womit sie andeuten will, daß der Firmling alle Verfolgung und Mißhandlung um Christi willen sich freudig müsse gefallen lassen.

Diese Auffassung des Gegenstandes, daß der Kirche die Vollmacht geworden sey, den Ritus des Sacraments festzustellen, muß ganz entschieden hinsichtlich der Form behauptet werden, mit welcher dasselbe gespendet wird. Die alten Sacramentarien zeigen dießfalls in den Formeln selbst die größte Mannichfaltigkeit. Nicht nur begleiten sie die Handauflegung mit Gebeten und Responsorien, welche in ihrer deprecativen Fassung den Eindruck machen, daß sie, wie solches auch bei der Buße der Fall war (K. L. I. 51.), die sacramentale Gnade vermitteln sollen; sondern die Salbung selbst wurde zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen kirchlichen Provinzen unter den verschiedensten Formeln vorgenommen, welche nur darin übereinstimmen, daß sie mehr oder weniger die zu vermittelnde Gnade selbst zur Aussprache bringen. Erst seit dem zwölften Jahrhundert ist in der abendländischen Kirche nachstehende Formel üblich geworden und in die Ritualien übergegangen: „Ich bezeichne dich mit dem Zeichen des Kreuzes, und kräftige dich mit dem Chrisam des Heiles, im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes (Signo te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti)." Wären ganz bestimmte Worte von Christus angeordnet und von Anfang an in der Kirche üblich gewesen, die geringste Abweichung davon hätte, wie bei den Aenderungsversuchen an der Taufformel, auf die ernstlichsten Verwahrungen stoßen müssen. Wenn daher der römische Katechismus die eben mitgetheilten Worte für die Form des Sacraments erklärt (L. c. qu. 10.), so kann damit, wie er selbst eingesteht, nicht ausgesprochen seyn, daß Christus selbst diese Form angeordnet habe, sondern nur, daß sie als die von der Kirche vorgeschriebene und im Sinne Christi begründete angesehen werden müsse, woraus folgt, daß dieselbe kirchliche Autorität auch andere Worte ähnlichen Sinnes gutheißen könnte.

Nicht sehr abweichend hievon scheint auch die Frage beantwortet werden zu sollen, wer der Spender dieses Sacramentes sey. Die Kirche hat die Bischöfe, als die Nachfolger der Apostel in der Stellvertretung Christi, für die ordentlichen Verwalter desselben erklärt (Conc. Trid. l. c. can. 3.; Catech. rom. l. c. qu. 11.). Diese Erklärung stimmt ganz und gar mit dem überein, was die Schrift und Ueberlieferung über das Thatsächliche berichten. Gleichwohl muß gesagt werden, daß es in der Vollmacht der Kirche oder ihres Oberhauptes liege, eine Abweichung von dieser Ordnung zu verstatten und die Priester außerordentlicher Weise mit der Verwaltung dieser bischöflichen Function zu beauftragen. Die Gründe

für diese Ansicht sind folgende. Als derjenige Punkt, worin sich die bischöfliche Gewalt der Weihe von jener der Priester vermöge göttlichen Rechtes schlechthin unterscheidet, ist der constanten Ueberlieferung zufolge die ausschließliche Vollmacht, die Ordination zu ertheilen, anzusehen, so daß unter keiner Bedingung eine von einem bloßen Priester vorgenommene Ordination als gültig betrachtet werden könnte (Hieron. ep. 85.). Ohngefähr seit den Tagen des heiligen Chrysostomus wird in der griechischen Kirche die mit der Taufe unmittelbar verbundene Confirmation wirklich von den Priestern vorgenommen, ohne daß die römische Kirche bei Gelegenheit der Vereinigungsversuche jemals diesen Gebrauch für einen sacrilegischen oder häretischen erklärt hätte. Im Abendlande hat es Papst Gregor der Große, um größere Uebel zu verhüten, wenigstens geduldet, daß in Sardinien die Firmung von Priestern gespendet wurde. Endlich sind Fälle geschichtlich nachweisbar, daß das Oberhaupt der Kirche einzelne Aebte durch die Ermächtigung auszeichnete, ihren Untergebenen dies Sacrament zu ertheilen. Durch solche Ausnahmsfälle wird aber die Regel selbst nicht aufgehoben: der Bischof ist und bleibt der ordentliche Verwalter der Firmung, und Privilegien zu Gunsten einzelner Priester und Districte möchten im wohlverstandenen Interesse der Kirche selbst eher zu mißrathen als zu wünschen seyn. —

Literatur: Chardon, histoire des sacraments, livre I., sect. 2.; die Feier der heiligen Firmung in der katholischen Kirche. Wien, 1817; Dr. Brenner, geschichtliche Darstellung der Verrichtung der Firmung. Bamberg, 1820; Gau, de valore manuum impositionis atque unctionis in sacramento confirmationis etc. Col. 1832. Dieringer.

Fische, s. Ichthys.

Fischerring, (annulus piscatoris), ein goldenes Siegel, welches zur Bestätigung päpstlicher Privatschreiben und solcher päpstlichen Erlasse, welche minder wichtige Gegenstände betreffen, in minder feierlicher Form erlassen werden (Breven. S. d. Art.), dient, und von dem den Bullen angehängten Bleisiegel zu unterscheiden ist. (Vgl. Bulle). Das Fischersiegel pflegt auf rothem Wachse mit weißem Rande abgedrückt zu sein, und stellt den hl. Petrus dar, wie er in einem Schifflein sitzend sein Netz auswirft in den See, wozu man als Umschrift den Namen des dermalen regierenden Papstes liest. Zweifelsohne bezieht sich die Darstellung des fischenden Petrus auf den großen Fischfang, welchen derselbe mit den Jüngern nach der Auferstehung des Herrn am See Tiberias that (Joh. 21, 3 ff.) und erinnert an den dem hl. Petrus ertheilten und auf seine Nachfolger übergegangenen Auftrag, Menschen zu fangen (Luc. 5, 10) d. h. in den Schooß der Kirche zu führen. Ausfertigungen sub annulo piscatoris (unter dem Fischersiegel) sind, wie die Natur der Sache erwarten läßt, nicht so häufig als Ausfertigungen unter dem Bleisiegel, jedoch auch nicht grade selten. Daß der Fischerring beim Tode des Papstes sofort zerbrochen, und erst nach der Wahl des neuen wieder angefertigt wird, s. Breve. An Goldwerth soll er 115 Scudi haben. Wenn Päpste des achten und

neunten Jahrhunderts ihre Schreiben mit Wachs versiegelten, so folgt daraus nicht, daß ihr Siegel das Bild des fischenden Petrus führte. Daß Johann XV. mit seinem Ringe die Bestätigung der auf der Synode zu Mainz zu Gunsten der Mönche von Neucorvey erlassenen Beschlüsse gesiegelt habe, ist nicht erwiesen; das zu Gunsten jener Mönche erlassene Schreiben Johanns bei Mansi (Coll. Conc. T. XIX. p. 83 sqq.) ist durch die Unterschrift des Staatssecretärs, ohne Siegel, beglaubigt. Sicher ist, daß der Fischerring im dreizehnten Jahrhundert gebräuchlich war; denn Clemens IV. (1265—1268) sagt in einem 1265 an seinen Anverwandten gerichteten Briefe: „Wir schreiben dir und unsern Verwandten nicht durch eine Bulle, sondern unter dem Fischersiegel, dessen sich die römischen Päpste bei ihren geheimen Briefen bedienen." (Mansi Coll. Conc. T. XXIII. p. 1124). Von da ab kömmt die Formel: „gegeben unter dem Fischerring" häufig vor. Vgl. Binterim, der päpstl. Fischerring in Bayerle's Rhein. Kirchenbl. Jhrg. I. Hft. 2. S. 93. Floß.

Fischer, Ch. Gabr., s. Freidenker.

Fischer, Joh., B. v. Rochester, s. Heinrich VIII.

Fischer, Samuel, s. England; daselbst Quäker.

Fistula (auch pugillaris, λαβίς, tubulus genannt) war eine aus Gold oder Silber angefertigte gerade Röhre, in der Mitte mit einem Handgriffe versehen, durch welche das hl. Blut aus dem consecrirten Kelche getrunken wurde. Sie ist ohne Zweifel angewendet worden, um die Gefahr der Verschüttung des hl. Blutes abzuwenden oder doch zu mindern, so lange noch das hl. Abendmahl unter beiden Gestalten den Laien dargereicht zu werden pflegte. Der Diakon oder bei der einfachen Messe der Priester hielt, nach dem Genusse der hl. Hostie, dem Communicirenden den großen Kelch dar calix ministerialis genannt, weil er eigens, wie jetzt noch die Hostien, für das Volk consecrirt worden war, während der opfernde Priester einen kleinen Kelch gebrauchte, und ließ ihn durch diese fistula den consecrirten Wein nehmen. Auch die Priester pflegten sich bei der hl. Messe dieser Röhre zu bedienen. In einzelnen Ordensklöstern bestand dieser Gebrauch noch bis ans siebzehnte Jahrhundert. Vogt, historia fistulae eucharisticae. Bremen 1740. B—i.

Flacianer. Unter den Anhängern des Flacius (s. d. Art.), von welchen sich viele in die östreichischen Erblande geflüchtet hatten, sind die bekanntesten Spangenberg, Irenäus und Petreus. Cyriacus Spangenberg wurde 1528 zu Nordhausen geboren, studirte zu Wittenberg und ward zuerst als Rector zu Eisleben, dann als Pastor in Mansfeld angestellt. Er wurde, wie Flacius, dessen Lehre er eifrig vertheidigte, von der Gegenparthei heftig verfolgt. Zwar beschützten ihn zwei Mansfeldische Grafen eine Zeit lang; allein im Jahre 1575 wurde die Gährung im Mansfeldischen so groß, daß die Stadt von den Gegnern der Flacianer mit Gewalt eingenommen und Spangenberg mit seinen Freunden vertrieben ward. Bei dieser Gelegenheit bewiesen die ersteren einen solchen brutalen Fanatismus, daß dreißig Bürger der Stadt gefangen nach Giebichenstein geführt,

die Anhänger des Flacius, in den Bann gethan, und ihre Verstorbenen nicht mehr wie andere begraben wurden. (Arnold. Kirchen- und Ketzerhistorie, Theil II. Buch 16, c. 29. §. 18. Plank, Geschichte der protestantischen Theologie von Luthers Tod bis zu Einführung der Concordienformel II., 1, 346. Anm. 149.) Spangenberg flüchtete sich nach Straßburg, wo er von den Grafen Vollrath und Ernst von Mansfeld unterstützt wurde und 1604 nach einem bewegten Leben starb, nachdem er eine große Menge Schriften historischen und theologischen Inhalts veröffentlicht hatte. (Adami vitae germanorum theologorum. Heidelbg. 1620. p. 731 ff.) Ein noch eifrigerer aber auch gelehrterer und scharfsinnigerer Vertheidiger der flacianischen Lehre war Christoph Irenäus, geboren zu Schweidnitz, zuerst Diacon zu Aschersleben, nachmals Pastor in Eisleben und zuletzt Hofprediger in Weimar. Von der antiflacianischen Parthei, welche sich auf die Zustimmung und die Auctorität des Hofes stützte, wurde er nebst M. Reinegger, M. Schneider und noch einigen Andern im Jahre 1572 seines Amtes entsetzt. Zwei andere Flacianer, D. Brem und der Professor der Theologie zu Jena Joh. Friedrich Cölestin waren noch härter behandelt worden. Der erstere wurde gefangen gesetzt. Der letztere aber, welcher auf Befehl des Herzogs in seinem Hause arretirt wurde, wußte seinen Wächtern sich zu entziehen und floh nach Oestreich. In dasselbe Land zog sich auch Irenäus zurück, von wo aus er auch im Jahre 1581 eine Schrift gegen den ersten Artikel der Concordienformel veröffentlichte unter dem Titel: „Christoph Irenäi Examen des ersten Artikels und des Wirbel-Geistes in dem neuen Concordienbuch von der Erbsünde," welche bald darauf eine Widerlegung fand. Heinrich Petreus endlich, Rector des Gymnasiums zu Frankfurt a. M., sprach die Lehre des Flacius in zwei Schriften aus, von denen die eine unter dem Titel: „Bekenntniß des Artikels von der Erbsünde" in dem (in dem Artikel Flacius angeführten) Werke Ritters p. 386 ff. aufgenommen worden ist, während die andere („themata, quibus vera ac simplex doctrina de peccato originali explicatur et demonstratur. Islebiae 1572) von Spangenberg herausgegeben wurde. Auch in der schwäbischen freien Reichsstadt Lindau hatte der Flacianismus unter den dortigen Predigern Anhänger, welche bald mit den übrigen Theologen daselbst sich in einen heftigen Streit verwickelten. Sie scheinen nämlich ihre Meinung zur allgemein herrschenden zu machen gesucht und ihre Gegner der Heuchelei und anderer Dinge beschuldigt zu haben. Den Anlaß zu einem stürmischen Streit gab aber eine Vorrede zu einer neuen Ausgabe der Lindauer Kirchenagende, welche sie zu besorgen hatten, und in welcher sie sich bemühten, den Begriff der Erbsünde so flacianisch als möglich in folgenden Worten hinzustellen: „die Erbsünde sei eigentlich die verderbte Natur und das Wesen selber des verderbten Menschen in seinen höchsten Kräften, die man pflegt den freien Willen zu nennen, und solches verderbte Wesen, Natur und Bild sey eine Ursach, Quell und Ursprung aller andern wirklichen Sünden." Es wurde nun von dem Rathe der bekannte Dr. Jac. Andreä

aus Tübingen berufen um den Streit beizulegen. Allein dieser hatte sich schon seit langer Zeit als einen heftigen Gegner des Flacianismus bei mehreren Gelegenheiten zu erkennen gegeben, so daß der Rath wie Plank sagt, keinen untauglicheren Mittler hätte wählen können. Andreä wollte in der im Rathhause zu Lindau in Gegenwart des Raths und der Bürgerschaft gehaltenen Disputation beweisen, daß die Meinung des Flacius der hl. Schrift und den symbolischen Büchern widerspreche. Da aber der Flacianer Rupp, welcher ihm gegenüber das Wort führte, nicht nachgeben, und der Streit kein Ende nehmen wollte, so schickte der Rath das Protokoll an verschiedene freilich nicht unpartheiische Theologen nach Tübingen, Stuttgart, Straßburg 2c., welche den Rupp verdammten. Rupp und sein Meinungsgenosse Sebald Scheffler wollten den verlangten Widerruf nicht unterschreiben, und wurden daher — zwei andere flacianische Prediger in Lindau waren schon vor dem Beginn des Streites gestorben — ihrer Stellen entsetzt (siehe Arnold a. a. O. II. Theil, 16. Buch, 17 c. 19 §.). Charakteristisch für den zelotischen Geist dieser Flacianer ist es, daß man denselben in dem gegen sie eingeleiteten Processe den Vorwurf machte, „daß sie hinterrücks und ohne Vorwissen eines ehrbaren Raths in diese Vorrede" (zu der oben berührten Agende) „ihre Confession von allen streitigen Religions-Artikeln begriffen, und solche mit einer schließlichen Vermahnung an den ehrbaren Rath gestellt hätten, daß künftigen Zeiten keiner sollte zum Dienste dieser Kirchen mehr auf- und angenommen werden, welcher da nicht mit dieser ihrer Erkenntniß übereinstimmen und seine Lehre darnach richten wollte." (Siehe Bericht Bürgermeister und Rath der Stadt Lindau, von wegen etlicher daselbst enturlaubter Prädicanten, sammt dem Gespräch vom Artikel der Erbsünde über den neuerweckten Streit im Monat August 1575 gehalten, mit angehängten und darüber ergangenen reiner christlichen Kirchen Augsp. Conf. Urtheilen und Erkenntnissen, auch ganzen Proceß, wie mit den irrigen Prädicanten vom Anfang an bis zu ihrer Enturlaubung gehandelt worden. Tübingen 1576. Vgl. Plank a. a. O. S. 426 f. Anm. 232). Außer den genannten Flacianern führt Schlüsselburg in seinem catalogus haereticorum (Frankfurt 1597, lib. II., in quo manichaeorum argumenta refutantur, p. 5) noch mehrere andere an, jedoch mit der Bemerkung, es seyen dieselben obscure Leute, die gegenwärtig in Oestreich die Kirchen Gottes durch das „Flacianische Dogma" beunruhigen und die erkannte Wahrheit unaufhörlich bekämpfen. — Alle diese Flacianer haben übrigens die Meinung ihres Meisters streng und meistens auch mit den nämlichen Worten beibehalten und auch bei ihm war größtentheils bloßer Mißverstand, blinder Eifer für die Reinheit der luth. Lehre, die man gegnerischer Seits mit Gewalt und Verfolgung zu unterdrücken die Intoleranz hatte, die Ursache des Streites gewesen. Siehe hierüber besonders Plank a. a. O. S. 420 ff.

Brischar.

Flacianismus heißt die von Flacius festgehaltene Meinung von der Erbsünde, welcher in der zweiten Hälfte des fünfzehnten Jahrhunderts eine

solche Wichtigkeit beigelegt wurde, daß sie unter den in der Concordienformel verdammten Ketzereien die erste Stelle einnimmt. Mit seiner Formel, daß die Erbsünde die Substanz des Menschen selbst sey, wollte übrigens Flacius, wie Plank bemerkt, nichts mehr und nichts anderes sagen, als daß das Verderben der Erbsünde alle Kräfte des Menschen auch jene, die seine Natur und sein Wesen ausmachen, ergriffen habe, und daß er also nicht bloß in Ansehung einer zufälligen und außerwesentlichen Beschaffenheit seiner Natur, sondern nach und in seiner Natur selbst verdorben worden sey. Es geht nun aber aus den verschiedenen Verhandlungen, welche zwischen Flacius und seinen Gegnern Statt fanden (siehe den Art. Flacius) hervor, daß der Hauptirrthum des ersteren vorzugsweise in einem Mißverständnisse der gewöhnlichen Lehrform, besonders der Termini Substanz und Accidens sey: ein Mißverständniß, über welches man sich bei einer ruhigen, gemäßigten Erörterung leicht hätte verständigen können, welches aber bei der Hitze und Erbitterung der einander gegenüberstehenden Partheien einen immer härteren und unversöhnlicheren Charakter annahm. Flacius stieß sich hauptsächlich an dem Begriffe von Accidens, indem es seiner Vorstellung widersprach, daß man etwas, wodurch die ganze Natur des Menschen in ihrem innersten Wesen angegriffen wäre, und wodurch ihre wesentlichen Kräfte, nämlich Verstand und Wille, eine ganz andere Beschaffenheit, als ihre ursprüngliche bekommen hätten, ein Accidens etwas Zufälliges nenne, da dadurch der Begriff der Erbsünde abgeschwächt werde. Aus diesem Grunde müsse daher die Erbsünde etwas dem Menschen Substantielles seyn. Er unterschied nun aber weiterhin zwischen einer formellen und materiellen Substanz. Wie z. B. ein Silbergeschirr seiner formellen Substanz nach verändert werden und eine andere Form annehmen könne, ohne jedoch jemals seine materielle Substanz zu verlieren, so sey auch dem Menschen seine formelle Substanz, seine Ebenbildlichkeit Gottes u. s. w. verloren gegangen, während seine materielle, wornach er eben Mensch ist, geblieben sey. Durch diese Unterscheidung, welche Flacius immer entweder ausdrücklich hervorhob, oder die doch wenigstens seiner Theorie zu Grunde lag, wurde nun allerdings, die Schroffheit seiner Meinung gemildert, obgleich die letztere immer noch weit genug vom katholischen Dogma abwich. Doch war dieselbe dem Inhalte nach nicht von dem streng lutherischen Lehrbegriffe verschieden. Und in der That konnte sich auch Flacius entschieden auf die Auctorität Luthers stützen, da die Lehre des letzteren nicht bloß dem Inhalte nach mit der von ihm vorgetragenen, oder ihm wenigstens vorschwebenden, übereinstimmte, sondern da sich sogar viele Stellen in dessen Schriften finden, in denen er sich auch formell ganz auf dieselbe Weise ausgesprochen hatte (vergl. Plank Geschichte der protest. Theologie von Luther's Tod bis zur Einführung der Concordienformel. II. S. 392 ff., Möhler's Symbolik, 3. Aufl. S. 66 ff.). Deßhalb warf auch Flacius seinen Gegnern Pelagianismus, d. h. Hinneigung zu papistischen Lehren vor, während diese ihn zu einem Manichäer

machten, da man wie sein Gegner Heßhuß behauptete, wenn man die Erbsünde für die Substanz des Menschen erkläre, dem Dilemma nicht entgehen könne, entweder den Teufel als Schöpfer des Menschen, oder Gott als den Urheber der Erbsünde anzuerkennen. — Eine lichtvolle und unpartheiische Darstellung des Flacianismus, welche die Idee des Flacius entwickelt, die Ursache des Mißverständnisses nachweist und sowohl den Eigensinn und die Rechthaberei des Flacius, als die Hartnäckigkeit und Ungerechtigkeit seiner Gegner, welche demselben Consequenzen aufbürdeten, gegen welche derselbe immer auf's feierlichste protestirt hatte, aufdeckt, siehe bei Plank a. a. O. S. 348—419. Brischar.

Flacius Illyricus und die Magdeburger Centuriatoren. Flacius Illyricus, einer der gelehrtesten und eifrigsten Theologen der augsburgischen Confession, wurde in der Stadt Albona in dem der venetianischen Herrschaft unterworfenen Istrien, welches einen Theil des alten Illyriens bildete, den 2. März 1520 geboren. Sein eigentlicher Name soll Matthias Francowitz oder Trancowitz gewesen seyn. Er studirte zu Venedig die Vorbereitungswissenschaften, und da er der Theologie sich widmen wollte, wozu er keine andere Gelegenheit hatte, als durch die Aufnahme in ein Kloster, so entdeckte er sein Vorhaben dem Provincial der Minoriten, welcher mit ihm von mütterlicher Seite her verwandt war. Dieser, welcher selbst später wegen seiner häretischen Gesinnung nach langer Haft in das Meer geworfen ward, rieth ihm, nicht in das Kloster, sondern nach Deutschland zu gehen, wo Luther das Licht der Wahrheit wieder angezündet habe. Flacius folgte seinem Rathe und nahm seinen Weg zunächst nach Basel, wo er von dem berühmten Gelehrten Grynäus sehr freundlich in sein Haus und an seinen Tisch aufgenommen wurde. Doch vertauschte er diese Stadt im folgenden Jahre (1540) mit Tübingen, wo er ein Jahr verweilte und von seinem Landsmanne Garbicius, sowie von Joachim Camerarius unterstützt wurde. Hierauf reiste er nach Wittenberg, welches damals der Sammelplatz aller der alten Lehre abgeneigten Geister war. Hier hörte er zuerst die Vorlesungen Luthers und Melanchthons, doch mußte er bald, um sich seinen Unterhalt zu verschaffen, zum Unterrichte jüngerer Studirender in der griechischen und hebräischen Sprache seine Zuflucht nehmen. Um diese Zeit überfiel ihn eine große, drei Jahre anhaltende Schwermuth und Versuchung wegen der Prädestination, als ob der Zorn Gottes auf ihm laste und ihm die göttliche Gnade ermangle, wodurch er fast bis zur Verzweiflung gebracht wurde. Endlich brachte ihn Pommeranus zu Luther, welcher ihn tröstete und auch öffentliche Gebete in der Kirche für ihn halten ließ. Auch Melanchthon zeigte sich sehr freigebig und wohlthätig gegen ihn. Im J. 1544 erhielt er eine Professur der hebräischen Sprache, wodurch er sich in den Stand gesetzt sah, in dem folgenden Jahre in den Ehestand zu treten, da aber bald darauf nach der Schlacht bei Mühlberg, Wittenberg von dem Kaiser erobert wurde, so zerstreuten sich die dortigen Professoren und auch Flacius begab sich nach Braunschweig, wo er mit großem Beifalle Vorlesungen hielt. Doch wurde

er im Jahre 1547 mit den übrigen Professoren wieder nach Wittenberg zurückgerufen. Hier hatte sich unterdessen Vieles verändert. Er fand die theologischen Meinungen in Beziehung auf das bekannte, von dem Kaiser vorgeschriebene Interim gespalten, indem ein großer Theil der dortigen Gelehrten, besonders Major, Pommeranus und selbst Melanchthon versöhnlicheren Grundsätzen huldigten. Flacius, welcher bemerkte, daß der churfürstliche Hof mit den Theologen zu Leipzig und Wittenberg Verhandlungen wegen einer Vereinbarung mit den Katholiken pflog, widersetzte sich zuerst mündlich diesem Beginnen. Da aber seine Bemühungen fruchtlos blieben, so ließ er insgeheim mehrere Schriften wider das Interim und die sogenannte Adiaphoristerei drucken. Von da an beginnen die Streitigkeiten des Flacius, die später einen immer allgemeineren Charakter annahmen und ihn durch sein ganzes Leben begleiten. Da Flacius sich fürchtete, das Interim möchte auch in Wittenberg, wie in Meißen, eingeführt werden, so zog er sich nach Magdeburg zurück, wo er ebenfalls, während der Belagerung desselben, mehrere Schriften gegen das Interim veröffentlichte, in denen er auch seinen Lehrer und Wohlthäter Melanchthon bitter angriff, so daß er dadurch für immer dessen Liebe und Zutrauen verscherzte. Bald darauf gerieth er in Streit mit Osiander in Königsberg, welchen er, ungeachtet der Bitten und Abmahnungen des Herzogs Albrecht von Preußen, in einer sich durch drei Jahre durchziehenden Controverse wegen seiner Lehre von der Rechtfertigung durch die wesentliche Gerechtigkeit des Sohnes Gottes angriff. Noch während dieser Streitigkeiten ließ er sich mit Major zu Wittenberg in einen Kampf ein, in dem er dessen Lehre von der Nothwendigkeit der guten Werke als papistischen Irrthum verwarf. Um dieselbe Zeit (1552) schrieb er gegen die Sacramentirer, wie er auch in dem folgenden Jahre den Schwenkfeld in mehreren Schriften bekämpfte. In diese Zeit fällt die Entstehung und erste Ausführung des Planes, die Katholiken durch eine großartig angelegte Kirchengeschichte, welche unter dem Namen der Magdeburger Centurien bekannt ist, anzugreifen. Während er mit der Abfassung dieses Werkes beschäftigt war, gaben ihm Pfeffinger und andere sogenannten Synergisten durch ihre öffentlichen Disputationen, in welchen sie behaupteten, der Mensch habe vermöge seines freien Willens von Natur aus noch so viele Kräfte, daß er bei seiner Bekehrung und in seinem Gnadenstande etwas zu seiner Seligkeit mitwirken könne, Gelegenheit, seinen Eifer für das reine Lutherthum zu bewähren, indem er sie in Disputationen und Druckschriften bekämpfte. Seit Flacius Wittenberg verlassen hatte, hatte er kein öffentliches Amt mehr bekleidet, doch erhielt er im Jahre 1557 einen Ruf als Professor an der neu errichteten Universität zu Jena. Ehe Flacius diese Stelle antrat, wollte er sich zuvor mit den Wittenbergern, besonders mit Melanchthon wieder aussöhnen; allein sein Anerbieten wurde wiederholt abgewiesen, und sogar die Fürbitte des P. Paul Vergerius bei Melanchthon blieb fruchtlos. Nur kurze Zeit hatte Flacius in Jena gewohnt, als er sich schon wieder in bittere Streitigkeiten mit

Strigelius verwickelte, welcher dem Synergismus huldigte. In einer vom Hofe veranstalteten Disputation nur zwischen Flacius und Strigelius, stellte Flacius die Behauptung auf: die menschliche Natur sey durch Adams Fall ganz verderbt, so daß sie nichts Gutes thun oder dazu mitwirken könne. Bei dieser echt lutherischen Lehre blieb er jedoch nicht stehen, sondern er ließ sich in der Hitze des Streites zu dem Satze fortreißen: die Erbsünde sey bei dem Menschen kein Accidens, sondern seine eigene Substanz. Diese von Flacius sein ganzes Leben hindurch mit dem größten Eigensinn festgehaltene Lehre, in der seine Gegner mit Recht Manichäismus erblickten, brachte in den Protestantismus jener Zeit sehr viele Verwirrungen und Zerwürfnisse, ihrem Urheber aber verursachte sie Haß, Verfolgung, Elend und Verachtung. Mag auch zur Entschuldigung des Flacius seine Unbekanntschaft mit dem Sinne der aus der Aristotelischen Philosophie entlehnten und durch die Scholastik ererbten Terminologie berücksichtigt werden, so wäre doch ein so hartnäckiges, alle Bitten seiner Freunde überhörendes Festhalten an der einmal aufgestellten Formel unerklärlich, wenn nicht die Geschichte lehrte, daß gerade die Hartnäckigkeit und der egoistische Eigensinn das charakteristische Merkmal häretischer Geister sey. Die Streitigkeiten mit Strigelius, auf dessen Seite der bekannte Kanzler Bruck stand, hatten übrigens die Entlassung des Flacius von seiner Stelle, die er vier Jahre eingenommen hatte, zur Folge. Von Jena reiste er nach Regensburg, wo er sich, ohne ein Amt zu erhalten, aber doch von seinen Freunden und dem Rathe in seiner Noth unterstützt, mit literarischen Arbeiten beschäftigte, bis er im Jahre 1566 nebst einigen andern lutherischen Theologen von der protestantischen Gemeinde augsburgischer Confession zu Antwerpen berufen wurde, um an der Einrichtung einer Kirchenordnung zu arbeiten. Doch konnte er auch hier keinen bleibenden Aufenthalt finden, da er schon im folgenden Jahre mit den übrigen lutherischen Theologen wegen eines daselbst vorgefallenen Aufstandes, den man der reformirten Parthei Schuld gab, die Stadt wieder verlassen mußte. Er zog sich nun nach Frankfurt a. M. zurück, wo sich seine zahlreiche Familie schon längere Zeit aufhielt, und gab daselbst den zweiten Theil seines schon in Antwerpen begonnenen exegetischen Werkes: „clavis scripturae" heraus, in welchem er, ungeachtet der Abmahnungen seiner Freunde und zum Anstoße für Viele, seine Lehre von der Erbsünde weitläufig auseinander setzte. Da ihm aber der Rath zu Frankfurt bedeutete, daß er daselbst nicht sicher sey, so begab er sich nach Straßburg. Hier wurde er gut aufgenommen und er suchte sich mit den dortigen Theologen, welche von den Gegnern des Flacius beständig gegen denselben aufgestachelt wurden, auf einen guten Fuß zu stellen. Da es ihm nun daran lag, mit den sächsischen Theologen sich wieder zu verständigen, so reiste er in aller Stille in die Nähe von Jena, um den dortigen Gelehrten ein Colloquium anzutragen; allein er wurde abgewiesen, da man wohl wußte, daß er seine Ansicht doch nicht ändere. Doch brachte er im Jahre 1571 eine Disputation mit dem Tübinger Professor Andreä,

welcher gerade durch Straßburg reiste, zu Stande. Da dasselbe aber zu keinem vollständigen Resultate führte, so suchte ihn Andreä nachher schriftlich, unterstützt von den Straßburger Theologen, dahin zu bringen, seinen Ausdruck: Substanz und Wesen in der Lehre von der Erbsünde zu mildern, allein vergebens, indem Flacius fürchtete, dadurch seinem Widerpart, besonders den Papisten, zuviel einzuräumen. Er zerfiel bald darauf auch gänzlich mit den Straßburger Pastoren, da er mehrere Actenstücke drucken lassen wollte, wodurch er dieselben compromittirt hätte, da er durch dieselben, um sich selbst vor der Welt zu vertheidigen, den Beweis liefern wollte, daß dieselben schon früher zu seiner Lehre den Consens gegeben hätten. Da nun auch in Straßburg, wie überall, wo Flacius sich einige Zeitlang aufgehalten hatte, der Unfriede in immer hellern Flammen ausbrach, so wurde ihm von dem dortigen Magistrat das Gastrecht aufgekündet. So zog er nun im Jahre 1573 von Straßburg wieder nach Frankfurt, wo er jedoch nur heimlich sich aufhielt, in der Absicht, mit seiner Familie in Sachsen eine bleibende Stätte zu suchen. Um diese Zeit hielt Flacius, immer eifrig und geschäftig, während der größte Theil seiner Kinder krank darniederlag, eine Disputation mit zwei Jesuiten zu Fulda, welche er noch in demselben Jahre im Drucke veröffentlichte. Obgleich nun aber Flacius sich in Frankfurt nur ganz im Verborgenen aufhielt, so wollte ihn doch der Magistrat nicht länger beherbergen. Er begab sich nun in aller Stille ins Mansfeldische, wo selbst die gemeinen Leute so sehr an der Lehre irre geworden waren, daß die Frage, ob Einer ein Accidenzer oder Substanzianer sey, das allgemeine Losungswort geworden war. Da er aber weder im Mansfeldischen, noch in Berlin, noch in Schlesien sein Bleiben finden konnte, so kehrte er wieder zu den Seinigen nach Frankfurt zurück. In Frankfurt setzte er seine Controverse mit Andreä fort, die bald einen bitteren Charakter annahm. Dazu kamen seine Kämpfe mit den Calvinisten und Zwinglianern, die ihm ebenfalls nichts schuldig blieben. „In Summa," sagt hier sein Biograph, „Elend, Jammer und Streit begleiteten ihn, wo er war, und wo er nur hinging und kam, besonders da eine üble Recommandation nach der andern von vielen Evangelischen selbst, bald an das Frankfurtische Ministerium, bald an den Rath daselbst einlief, machte es Flacium noch mehr verhaßt oder wenigstens doch verdächtig, so daß auch endlich ihm die Herberg und Schutz von Seite besagten Magistrats im Monat December völlig aufgekündigt wurde, eben zu derjenigen Zeit da der größte Theil seiner Familie krank daniederlag, und er selbst nicht wußte, wie er sich gehaben und wo er sich als ein von Jammer und Elend überfallener Mann niederlassen sollte, weßwegen er auch kurz vor dem hl. Christfeste einen sehr lamentabeln Brief an die Frankfurter Prediger abgehen ließ, und sie darin um Hülfe und Fürsprache bei Gott und den Menschen wehmüthigst anflehte." Indeß wurde ihm auf Verwenden eines Rathes, besonders um seiner kranken Familie willen die Frist seines Aufenthalts noch etwas verlängert. Doch setzte bald darauf der Tod († den

11. März 1575) seinem Jammer und Elende ein Ende. Einen Beweis, wie sehr sein Ansehen in der letzten Zeit seines Lebens gesunken war, liefert der Umstand, daß ihm keiner der Frankfurter Prediger eine Leichenrede hielt, und daß man nachher von ihm sagte, das einzige gute Werk, das er gethan habe, sey das gewesen, daß er gestorben sey.

Dies sind die allgemeinsten Umrisse des Lebens eines Mannes, dessen Gelehrsamkeit und dessen Eifer in der Vertheidigung der von ihm einmal dafür erkannten Wahrheit einer bessern Sache würdig waren. — Flacius hat sehr viele Schriften hinterlassen. Zu den wichtigsten gehören erstens sein „Schlüssel der hl. Schrift" (clavis scripturae), welcher im Jahre 1567 zu Basel in zwei Folianten erschien, und dessen erster Theil eine in lexicalischer Form abgefaßte Erklärung der biblischen Begriffe und Ausdrücke enthält, während in dem zweiten Theile die Regeln angegeben sind, nach denen die hl. Schrift erklärt worden soll. Zweitens sein „Verzeichniß der Zeugen der Wahrheit" (catalogus testium veritatis, auch martyrologium genannt), welches zuerst im Jahre 1556 zu Basel gedruckt wurde. Dieses Werk enthält eine reichhaltige Sammlung von Stellen aus den Kirchenvätern und aus verschiedenen historischen Actenstücken, durchflochten mit heftigen Invectiven gegen das Papstthum. Die Quellen zu diesem Werke soll sich Flacius zum Theil auf eine nicht sehr ehrenhafte Weise verschafft haben. Er soll sich nämlich verkleidet in mehrere Klöster in Deutschland Eingang verschafft und aus den Bibliotheken Schriften entwendet haben, so vieler er habhaft werden konnte. Wenig Ehre trug Flacius davon bei den Seinigen drittens durch die Herausgabe einer lateinischen Meßliturgie („Missa latina, quae olim circa 700 annum in usu fuit et alia cum praefatione Illyrici" Arg. 1557), die er in einer alten Bibliothek gefunden hatte, und die ums Jahr 700 nach Christi Geburt im Gebrauche gewesen seyn soll. Flacius, dessen Eifer immer größer war, als seine Besonnenheit und Ueberlegung, glaubte den Papisten dadurch einen harten Puff zu versetzen; aber bald sahen sowohl Katholiken als Protestanten ein, daß diese Liturgie nur zur Bestätigung der katholischen Abendmahlslehre diene. Auf dieses hin ließen die Protestanten selbst die Flacianische Ausgabe derselben so viel als möglich unterdrücken, so daß die Exemplare derselben sehr selten sind. Uebrigens hat der Cardinal Bona dieselbe in sein berühmtes liturgisches Werk aufgenommen. Eine Menge anderer Werke des Flacius sind Gelegenheitsschriften, hervorgerufen durch seine Streitigkeiten mit den Katholiken, Sacramentirern, Schwenkfeldianern, Synergisten, Osiandristen u. s. w. Der Curiosität halber und um zugleich einen Beweis von der damaligen Art und Weise zu polemisiren zu geben, setzen wir hier einige Titel derselben bei: „Wider den schnöden Teufel, d. i. wider das neue Interim" 1549. „Eine Schrift wider ein recht Epicurisch Buch, darin das Leipziger Interim vertheidigt wird." 1549. „Widerlegung zweier Schriften Joh. Fabri, von des Papst Primat, und daß St. Petrus niemals zu Rom gewesen." 1550. „Kurze Antwort Flacii auf des Larven-Bischofs von Sydon Hohlhiperey,

damit er seinen antichristischen Catechismum vertheidigen will." „Beweis, daß die papistische Lehre aufrührisch." „Erklärung der schändlichen Sünde derjenigen, die durch das Concilium, Interim und Adiaphora von Christo zum Antichrist fallen." „Bericht vom Verdienst Christi wider die Götter zu Königsberg." „Von der gräulichen Uneinigkeit, Zwietracht und Secten der päpstlichen Religion und Kirchenjoch." 1559. — Wir übergehen eine große Menge von Schriften ähnlichen und auch die wenigen unbedeutenden profanen Inhalts, um bei seinem größten und berühmtesten Werke, den Magdeburger Centurien, etwas länger zu verweilen. Den Plan hierzu faßte er, wie schon oben bemerkt, in Magdeburg, wo auch die fünf ersten Centurien vollendet wurden. Die Absicht bei Abfassung dieses großen Werkes war, nachzuweisen, daß die katholische Kirche sich mit Unrecht die alte apostolische Kirche nenne, daß vielmehr die protestantische Confession eben dasjenige lehre, was in der apostolischen Zeit in der Kirche Gottes sey gelehrt worden, während die papistische Lehre seit lange her durch mancherlei Unglauben und verschiedene Irrthümer von der ersten apostolischen Kirche abgewichen sey, und nicht mehr die wahre alte, sondern eine neue irrgläubige sey. Wir sehen, Flacius suchte dasjenige historisch nachzuweisen und zu begründen, was Luther und die übrigen sogenannten Reformatoren behauptet hatten. Flacius theilte sein Werk nach Jahrhunderten ein (daher der Name Centurie, Centuriatoren), indem er in jeder Centurie aus den Kirchenvätern, Concilien rc. den dogmatischen, liturgischen und disciplinären Zustand jedes Jahrhunderts darstellen wollte. Welche Quellen Flacius dazu benutzen wollte, gibt er übrigens selbst in einem Briefe an, der für die genauere Kenntniß des Geistes der Centuriatoren sehr instructiv ist. „Um unsere Absicht zu erreichen," sagt Flacius, „müssen wir außer den gedruckten Büchern noch folgende besonders aufsuchen: 1) die ältesten Agenden, welche vor Gregor im Gebrauche waren; 2) die Inquisitionen und Processe, welche früher gegen fromme Männer Statt fanden; 3) die Schriften frommer Männer gegen den Antichrist und dessen Gräuel, deren in alten Bibliotheken noch viele sich finden; 4) die Schriften der Papisten gegen die Rechtgläubigen, aus denen man Manches schöpfen kann, was auf die Geschichte Bezug hat; 5) muß man die Chroniken nachschlagen, in welchen auch Religionsstreitigkeiten verzeichnet sind; 6) muß man bei alten Leuten nachforschen, ob sie sich erinnern könnten, einmal gehört zu haben, daß Jemand entweder in der ganzen Religion, oder in einzelnen Theilen derselben rechtgläubig gelebt oder gelehrt habe." Uebrigens wäre es Flacius unmöglich gewesen, dieses großartige Werk zu unternehmen, wenn er nicht auf der einen Seite von Fürsten und andern Herrschaften unterstützt worden wäre, und ihm auf der andern Seite nicht mehrere tüchtige Mitarbeiter zur Seite gestanden hätten. Die letzteren waren: Wigandus, Juder, Basilius Faber, Andr. Corvinus, Mart. Copus, Ebelingus Alemannus, Thom. Hohlhüterus, Pankratius Veltbeck, Nic. Amsdorf und mehrere Andere. Besonders viele Dienste leistete dem Flacius bei der Abfassung seiner Centurien ein gewisser

Marcus Wagner, welcher die Bibliotheken in Deutschland, Dänemark, Schottland ꝛc. durchsuchte. So kamen nun innerhalb fünfzehn Jahren von 1559 bis 1574 nach und nach dreizehn Centurien zu Basel heraus; doch hatte Flacius an der dreizehnten Centurie keinen Antheil mehr, sondern dieselbe wurde allein von Wigandus, Corvinus und Holthüter verfaßt. Die Fortführung der ferneren Centurien aber unterblieb, obgleich man sich von einiger Seite her Mühe gab, das angefangene Werk zum Abschlusse zu bringen.

Was den innern Gehalt der Centurien betrifft, so kann man die Erudition, den Scharfsinn und die Combinationsgabe, die in denselben sich aussprechen, nicht verkennen; auch haben dieselben auf die Beförderung des kirchengeschichtlichen Studiums unter Katholiken und Protestanten, besonders durch die in Folge derselben hervorgerufenen Widerlegungen (vergl. den Artikel: Baronius) bedeutend eingewirkt. Auf der andern Seite dagegen haben dieselben, bei dem großen Ansehen, das sie in der protestantischen Gelehrtenwelt genossen, durch die Willkührlichkeit und leidenschaftliche Partheilichkeit, welcher der historische Stoff dienen mußte, durch die Menge von unbegründeten Behauptungen und Verdrehungen der Wahrheit nicht wenig zu jener Geschichtsverfälschung beigetragen, welche bis in die neueste Zeit unter den Protestanten fast stereotyp geworden ist, und die erst in unsern Tagen einer unbefangenen objectiven Anschauung zu weichen angefangen hat. —

Unter den oben angeführten Mitarbeitern an den Centuriatoren waren die thätigsten und berühmtesten Juder und Wigandus, welche daher an diesem Orte eine kurze Erwähnung verdienen.

Matthäus Juder, gebürtig von Dippoldswald bei Meissen, lebte eine Zeitlang als Prediger in Magdeburg. Im Jahre 1560 wurde er als Professor nach Jena berufen, wo er der oben erwähnten Disputation zwischen Flacius und Strigelius beiwohnte. Er theilte das Schicksal von Flacius und Anderer und wurde ebenfalls seinem Lehramte daselbst enthoben, worauf er in Wismar und dann in Rostock sich niederließ, in welch letzterer Stadt er im Jahre 1564 starb. — Joh. Wigandus wurde 1523 zu Mansfeld geboren. Er studirte zu Wittenberg Philologie und Theologie und erlangte 1553 die Superintendur in Magdeburg. 1560 wurde er nach Jena berufen, welches er bald darauf mit Flacius wieder verlassen mußte. 1568 wurde er abermals nach Jena berufen. 1573 wurde er Professor in Königsberg und 1575 Bischof in Pommern, in welcher Würde er 1587 starb. Wigandus hat eine sehr große Menge Schriften aus dem Gebiete der theologischen Controverse hinterlassen, in denen er die Socinianer, Adiaphoristen, Osiandristen, Anabaptisten, Stancaristen, Majoristen, Synergisten, Schwenkfeldianer ꝛc. angriff. Außer diesen verfaßte er Werke dogmatischen, exegetischen, historischen und didactischen Inhalts.

Ueber Flacius und die Centuriatoren vergl. Bayle diction. hist. et crit. Art. Illyricus. Dupin, bibliothèque des auteurs separés

de la communion de l'église romaine de XVI. et XVII. siècle. Paris 1718. tom. I. p. 477. Matth. Flacii Illyrici Leben und Tod aus theils bekannten, theils unbekannten Schriften und Briefen Anderer und seiner selbst von Joh. Balth. Ritter. 2. Aufl. Frankf. u. Leipz. 1725. Plank, Gesch. der Entsteh., der Veränderungen u. Bild. unsers protest. Lehrbegr. v. Anf. der Ref. bis z. Einführ. der Concordienf. 6 Bde. Lpz. 1791 ff. Bd. IV. 184—206. 353 ff. rc. Brischar.

Flagellanten (Geißler, Geißelbrüder) wurden diejenigen genannt, die die Geißelung als eine heilsame Bußübung an ihrem eigenen Leibe vollzogen. Schon in den Bußvorschriften, welche Regino, Abt von Prüm, im Anfang des zehnten Jahrhunderts für seine Mönche erließ, war die Selbstgeißelung mit aufgeführt, und im elften Jahrhundert eiferte der Cardinal Damiani durch Wort und Beispiel für die Einführung derselben in den Klöstern. Er wollte dieses Reinigungsmittel (purgatorii genus) unter Abbetung von Psalmen angewendet wissen, indem er auf die Geißelung des Erlösers, der Apostel und der Martyrer als Vorbild, auf seinen Schüler Dominicus, den Bepanzerten, als vollendetes Muster in dieser Bußübung hinwieß. Von christlicher Besonnenheit geleitet, erschien diese Abtödtung des Fleisches den laxen Sitten der Zeit gegenüber ehrwürdig, und fand Aufnahme in allen Ständen der Gesellschaft. Aber im Jahre 1260 sah man Vereine von Geißlern in Processionen umherziehen, die, halb entkleidet (viele mit verhülltem Antlitz), unter Seufzen und Weinen ihren Körper zergeißelten, zuerst in Perugia, dann in Rom und dem übrigen Italien. Weder von den weltlichen Fürsten, noch von den Bischöfen wurden diese Geißelfahrten begünstigt, und als im Jahre 1261 ein Geißlerverein die Alpen überstieg und nach Bayern kam, wurde er bald durch Maßregeln der Obrigkeit genöthigt, sich über die Grenze zurückzuziehen. Dasselbe geschah in Böhmen, Polen und Meißen. Diese Gegenwirkungen konnten das Unwesen der Geißler (die jetzt von dem Vertheidigungswerkzeuge, welches sie mit sich führten, auch Bengler oder Flegler genannt wurden), aber auch den Namen „weiße Brüder, fratres dealbati" und „Circuitores" führten, wohl hemmen, aber nicht völlig beseitigen. Vielmehr schaarten sich im vierzehnten Jahrhundert, aufgeschreckt durch die furchtbare Pest (den s. g. schwarzen Tod), die vom Jahre 1347 ab fast sechs Jahre lang Europa verheerend durchzog, in Deutschland unzählige Geißler zu einzelnen Haufen zusammen, durchzogen das Land, um durch die Geißelbuße das erwähnte Strafgericht des Himmels abzuwenden. In der Schweiz, in Frankreich, den Niederlanden, England fand dieses Treiben vielfach Nachahmung, und veranlaßte im Jahre 1349 Clemens VI., ein Breve gegen sie zu erlassen, in welchem sie als vom bösen Geiste verführte Schwärmer und als Feinde der kirchlichen und bürgerlichen Ordnung bezeichnet wurden. Derartige Maßregeln verhärteten die Parthei zu einer Opposition gegen die Kirche, und im Jahre 1372 machte Gregor XI. die Inquisition auf sie aufmerksam, als auf solche, welche „die kirchlichen Sacramente läugneten." Im

Anfange des fünfzehnten Jahrhunderts wurden für die hartnäckigen Thüringer auf Veranstaltung der Landgrafen Scheiterhaufen errichtet. Ihre Irrthümer lassen sich auf die Behauptung zurückführen, durch ein von einem Engel auf den Altar des hl. Petrus zu Rom niedergelegtes himmlisches Schreiben sey der Papst mit dem gesammten Klerus seiner Würde und seines Amtes entsetzt worden, und seit dem sey er als der Antichrist zu betrachten, aller äußere Gottesdienst, sowie auch die Sacramente seyen ferner als unchristliche Institutionen verwerflich, dagegen die Geißelung als das einzige wirksame Gnadenmittel und der einzige wahre Gottesdienst zu betrachten. Jedoch haben die Geißler wohl nicht allenthalben solche Irrthümer verkündigt, indem in Aragonien ein Mann, wie der Dominicaner Vincentius Ferrerius, ihnen Führer wurde, und erst durch ein Schreiben, welches Gerson im Auftrage der Synode zu Kostnitz 1417 an ihn richtete, ihren Geißelfahrten abhold gemacht werden konnte. In Deutschland kamen sie gegen die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts noch einigemal zum Vorschein, und die letzte Spur von ihnen erblickte man hier in den ersten Jahren des sechzehnten Jahrhunderts in einer kleinen Schaar, die aus Italien eingezogen, und erst, nachdem sie fünf Jahre lang ihre öffentliche Büßung fortgesetzt, verschwand. (Vergl. Jac. Boileau historia flagellantium. Paris 1700. Schöttgen de secta Flagellantium Comm. Lips. 1711. Förstemann, die christl. Geißlergesellschaften, Halle 1828.)

Hilgers.

Flavianus, Patr. v. Constant., s. Ephesus (Räubersynode), Leo I., und Monophysiten.

Fleurienser, s. Floriacenser.

Fleury (Claude), einer der berühmtesten katholischen Kirchenhistoriker, war 1640 zu Paris geboren, und wurde zu Clermont von den Jesuiten erzogen und gebildet. Seine Hauptstudien waren Kirchengeschichte und Kirchenrecht. Seit 1672 war er Erzieher französischer Prinzen, seit 1684 Abt eines Cistercienser-Klosters (später erhielt er das Priorat von Argenteuil), seit 1716 war er Beichtvater Ludwigs XV. Hochbejahrt starb er 1723. Wegen seines bescheidenen, milden und versöhnlichen Charakters war Fleury allgemein beliebt. Er lebte am Hofe sehr zurückgezogen und widmete seine Musestunden ganz den Studien. Von den zahlreichen Werken, die er verfaßte, ist vor allen andern zu nennen seine große und berühmte Kirchengeschichte (Histoire ecclésiastique (bis z. J. 1414) in 20 Voll. Paris 1691—1720). Dieses gutgeschriebene, die Facten sehr ausführlich erzählende und auf gelehrte Forschungen basirte Werk ist mit praktischem Geiste und mit Wahrheitsliebe abgefaßt. Die dazu gehörigen acht Einleitungen der kirchengeschichtlichen Abhandlungen sind wegen ihrer Vortrefflichkeit auch besonders herausgegeben (Discours sur l'hist. eccl. p. M. l'abbé Fleury. Paris 1724. 2 Voll. Lat. Bamberg. 1765; deutsch, Augsb. 1774). Fleury's Fortsetzer (von 1414—1778) erreichten ihn bei weitem nicht und schrieben ganz unkritisch. Der Oratorianer Joh. Claude Fabre setzte das Werk von Bd. 21—36 fort (Par. 1726—1740. 16 voll.

4) und den Schluß gab Alex. la Croix (a S. Johanne de Cruce. Par. 776 ff. 6 voll. 4.) Die ganze Kirchengeschichte wurde ins Lateinische (Aug. Vindel. 1757—93. 85 Bde. ohne die Registerbände) und in mehrere neuere Sprachen übersetzt. In neuester Zeit hat man nach einer Handschrift Fleury's in der Bibliothèque royale die neue Ausgabe um vier Bücher vermehrt, welche die Geschichte bis 1517 führen. Paris 1840. 6 Voll. 4. Vgl. Tübinger theol. Quart. Schr. Jahrg. 1845: Hefele, über den Werth Fleury's, seine Forts. und die neu aufgefund. 4 Bücher. Der Abrégé de l'hist. eccl. de Fleury rührt nicht von Abbé de Prades her, wie behauptet worden, sondern von K. Friedrich II. von Preußen. Es ist aber eigentlich kein Auszug aus Fleury's Werk. — Zu den übrigen Schriften Fleury's gehören: Moeurs des Israelites. Par. 1681; Moeurs des Chrétiens Par. 1682; Catechisme historiq. Par. 1679 (in vielen Ausgaben und in viele Sprachen übersetzt); Institution du droit eccles. 2 Voll. Par. 1687. und vermehrte Ausg. Par. 1722 (worin sich Fleury als ein entschiedener Gallicaner ausspricht); Traité du choix et la méthode des études. Par. 1686; Discours sur les libertés de l'église gallicane. Par. 1724 (erst nach seinem Tod erschienen). A.

Flodoard oder Frodoard, einer der vorzüglichsten Chronisten des zehnten Jahrhunderts. Er war zu Epernay (Sparnacum) unweit Rheims im J. 894 geboren. Er trat in den Benedictiner Orden und zeichnete sich bald durch seine Kenntnisse in den alten classischen Sprachen und durch seine Belesenheit in den Kirchenvätern aus. Von dem Erzbischofe Artald von Rheims wurde er 936 nach Rom gesendet und von P. Leo VII. ehrenvoll aufgenommen: eine andere Gesandtschaft an den deutschen König Otto I. wurde ihm 943 anvertraut. Durch den gewaltthätigen Grafen Heribert von Vermandois, der seinen 15jährigen Sohn Hugo auf den erzbischöflichen Stuhl von Rheims erhoben hatte, wurde er aus seiner Pfarrei zu Cormicy verdrängt und längere Zeit gefangen gehalten, jedoch später von Heriberts Sohn Hugo entschädigt. Er wohnte mehreren Synoden bei. Im J. 951 wurde er zum Bischof von Noyon und Tournay gewählt, aber der französische König Ludwig IV. ließ ihn nicht zum Besitz kommen. Die Abtswürde, die er im Kloster des S. Remigius zu Rheims bekleidete, legte er 965 nieder: im folgenden Jahre starb er. Von Flodoard besitzen wir verschiedene Werke: 1) Ein Chronicon v. J. 919—966, welches mit Wahrheitsliebe verfaßt ist und genaue Angaben enthält: es ist eine Hauptquelle für die Zeitgeschichte K. Otto I. und der letzten Karolinger in Frankreich, und findet sich abgedruckt bei Bouquet script. rer. Franc. T. VIII. und bei Pertz Mon. Germ. hist. T. V. 2) die Historia ecclesiae Remensis in vier Büchern, welche Flodoard, der eine Zeitlang dem Archive der Rheimser Kirche vorgestanden hatte, aus den besten Quellen, schrieb. Diese Geschichte ist für die ältere französische Kirchenhistorie bis 948 sehr wichtig. Sie erschien zuerst in unvollständiger französischer Uebersetzung (von Nic. Chesneau). Rheims 1580. Der lateinische Text findet sich am besten in J. Sirmond. Opp. Venet. 1728. T. IV.

und in der Bibl. Max. Patr. Lugd. 1677. T. XVII. 3) der liber de Romanis Pontificibus von Sct. Petrus bis Leo VII. (bis 936) größtentheils nach Anastasius Bibliothecarius metrisch bearbeitet. Nur ein Theil davon ist gedruckt von Gregor II. bis Leo VII. bei Mabillon Act. Benedict. Saec. III. P. 2. und bei Muratori script. rer. Italic. T. III. P. 2. Mehreres von Flodoard ist noch ungedruckt. Aschbach.

Florentius und Cassius, s. Legio Thebaica.

Florenz (ökum. Concil zu), s. Ferrara-Florenz.

Floriacenser oder Fleurienser. Diese Mönche erhielten ihre Stiftung von dem Neapolitaner Joachim, (vgl. d. Art.) einem Cisterienser, der die Abtswürde im Kloster Corazzo niederlegte und an einem Calabrischen Orte, Namens Floris oder Flora mit seinen Gefährten und Schülern im Jahr 1189 ein neues Kloster errichtete und die von ihm aufgesetzten Regeln wenige Jahre später (1196) durch P. Cölestin III. bestätigen ließ. In Unteritalien erhoben sich bald mehrere Klöster dieser Regel, worüber die Abtei Floris die Aufsicht führte. Doch konnte sich dieser Orden nicht in so glänzender Weise wie die andern religiösen Genossenschaften verbreiten: gegen Ende des sechzehnten Jahrhunderts vereinigten sich die Floriacenser wieder mit den Cisterciensern, von denen sie ausgegangen waren und von denen sie sich im Ganzen nicht viel unterschieden hatten. Es gab auch Frauenklöster dieses Ordens. Vgl. Helyot, Klöster- u. Ritterorden. V. 454 ff. =

Florus, ein gelehrter Diaconus mit dem Beinamen Magister, den man mit dem Dichter Drepanius Florus (den andere jedoch in die Mitte des siebenten Jahrhunderts setzen) für eine und dieselbe Person hält, stand der Lyoner Domschule, worin er selbst unterrichtet worden, in der Zeit der Regierung Kaiser Ludwig des Frommen und seiner Söhne vor. Er starb um das Jahr 860. Wir haben von diesem Kleriker mehrere Schriften welche zum Theil in der Bibl. max. Patr. Lugd. 1677. T. XV. gedruckt sind. Die Expositio in canonem missae, die aus ältern Kirchenvätern entnommen ist, hat Martene in der Coll. ampl. T. IX. Par. 1733. am besten herausgegeben; die Collectio de electionibus et officio episcoporum findet sich in der Baluzischen Ausgabe des Agobard; das Buch de praedestinatione contra Joann. Scotum (worin er diesen einen pelagianischen Ketzer nennt) bei Mauguin Auctores de praedestin. Par. 1650. Seine Psalmi und hymni (unter dem Namen des Drepanius Florus) finden sich von G. Fabricius in den Poët. Christ. Basil. 1564. und bei A. Rivin. Lips. 1633. edirt; die Carmina varia bei Mabillon. Analect. I. und bei Martene et Durand. thesaur. anecd. T. V.; die Collecta ex lege et canonibus de coërcitione Iudaeorum bei Achery Spicil. T. XII. Seinen Commentar. in epistolas s. Pauli hat man früher dem Beda Venerabilis beigelegt und daher in dessen Werken edirt. Dort finden sich auch seine Additamenta ad martyrologium Bedae. Doch wollen Manche letztere Schrift einem ältern Florus, der im Trudokloster in der Diöcese Lüttich lebte, bei-

legen, s. Act. SS. Prolog. ad mens. Mart. T. II. Vergl. Cave script. eccl. hist. lit. p. 416 u. 447 ed. Col. Allob. —b—

Fluch (kirchlicher), s. Anathema und Execrationen.

Föderaltheologen und Föderaltheologie, s. Coccejus.

Fontevraud-Orden. Der selige Robert von Arbrissel (jetzt Arbresec), geboren im J. 1047, gestorben im J. 1125, der als Erzpriester des Bischofs Sylvester von Rennes sein ganzes Bestreben darauf gerichtet hatte, die Kirchenzucht herzustellen, der Simonie und dem Concubinate entgegenzuwirken, zog sich nach dem Tode seines Bischofs anfangs nach Angers, dann in eine Einöde zurück, wo er diejenigen, welche sich ihm anschlossen, im J. 1096 in eine Versammlung regulirter Chorherrn vereinigte. Auf Befehl Urban II. predigte er das Kreuz und riß durch die Kraft seines Wortes Viele, namentlich viele Frauen, zu dem Entschlusse, der Welt zu entsagen, hin. Er baute mehre Klöster, unter welchen Ebraldsbrunnen seinem Orden den Namen gab. Hier befanden sich in denselben Ringmauern vier Klöster, eines für die Jungfrauen, eines für die Krankenpflegerinnen, das dritte für Büßerinnen und das vierte für die Priester, welche den Gottesdienst in der gemeinschaftlichen Kirche verwalteten. Die Trennung aber sollte in diesen Doppelklöstern so strenge durchgeführt werden, daß selbst Sterbenden nur in der Kirche die hl. Sacramente gereicht werden durften. Die Lebensweise der Ordensglieder, der Armen Christi, war sehr strenge, das Schweigen stete Pflicht, Fleischgenuß durchaus untersagt, aller Privatbesitz, die Annahme von Zehnten und Pfarrkirchen verboten. Die Verfassung des Ordens, der im J. 1106 die päpstliche Bestätigung erhielt, stellte die Abtissin von Fontevraud als das Haupt der ganzen Verbindung dar. In Frankreich zählte der Orden, der in späterer Zeit in tiefen Verfall gerieth, im Anfange des vorigen Jahrhunderts 57 Primate; sonst nur in Spanien und in England wenige Häuser. Helyot B. VI, K. 12. 13. Fehr I, 124 ff. Dubelman.

Formaria hieß im Mittelalter die in Hinsicht der Sittlichkeit und der Beobachtung der klösterlichen Regel den andern als Muster vorgestellte Nonne; ebenso nannte man den Mustermönch Formarius.

Formatae literae, s. Encyclica und Dimissorialien.

Formelbücher. In den germanischen Reichen entwickelte sich schon frühe ein großes Schreibereiwesen, indem sowohl über die in die öffentliche Verwaltung als über die in das Privatrecht einschlagenden Geschäfte Urkunden abgefaßt wurden. Da deren Inhalt häufig ganz gleichartig war und sich wiederholte, so wurden, um deren Abfassung zu erleichtern, von rechtskundigen Männern Formeln verfertigt, worin für die gewöhnlich vorkommenden Urkunden die Concepte angegeben waren, so daß man an den einzelnen Fällen blos die Namen der handelnden Personen einzutragen brauchte. Solche Sammlungen verfaßten besonders die Geistlichen, weil diese durch ihre vielfachen Beschäftigungen als Sachwalter, Archivare und Notarien bei den königlichen und Beamten-Kanzleien dazu den nächsten Beruf hatten. Diese Formeln sind von großem historischem Werthe, weil

sie von den Verhältnissen ihrer Zeit ein sehr anschauliches Bild gewähren. Auch kann man sich dadurch das Lesen vieler Tausende von wirklichen Urkunden ersparen, weil diese wörtlich nach ihnen gebildet sind. Die bis jetzt bekannten Formelbücher sind am vollständigsten gesammelt in Canciani Barbarorum leges antiquae Tom. II. et III., Walter Corpus juris Germanici antiqui Tom. III., der größte Theil derselben findet sich auch in Baluzii Capitularia regum Francor. Tom. II.

Die einzelnen Sammlungen sind folgende. Zunächst die des Mönches Marculf um das Jahr 660. Sie zerfällt in zwei Bücher. Das erste enthält die chartae regales, d. h. die Formeln für die Geschäfte, die vom königlichen Palatium ausgingen, Bestallungspatente, Verleihung von Privilegien und Immunitaten, königliche Schenkungen, und auch für die verschiedenen Geschäftsschreiben, die bei der Ernennung und Einsetzung eines Bischofes nöthig waren. Das andere Buch enthält die chartae pagenses, d. h. die Formeln für die Geschäfte, die vor dem Grafengerichte verhandelt wurden, Schenkungen unter Privatpersonen, Ehe- und Erbverträge, Cessionen und Tauschacte über Grundstücke. — Von ganz ähnlicher Beschaffenheit sind die Formelsammlungen, welche nach den Editoren die formulae Sirmondicae, Bignonianae und Lindenbrogianae genannt werden. — Ferner hat Baluzius in seiner Capitulariensammlung aus verschiedenen Handschriften eine den vorigen ähnliche Sammlung, die formulae Baluzianae, edirt. Darunter befindet sich, was man noch nicht bemerkt hat, eine in Reimen abgefaßte Formel, worin in launigster Weise der Vorsteher eines Nonnenklosters sich bei dem Laienabt, dem das Kloster commendirt war, über das schlechte Getreide beschwert, welches er der Congregation zu ihrer Verpflegung zuschicke. Dieses muß also häufig vorgekommen seyn. — Später hat Baluzius in seinen Miscellanea 1713 aus zwei Handschriften der Colbertinischen Bibliothek Formeln herausgegeben, die er die formulae Arvernenses nennt. Allein nur die acht ersten verdienen diesen Namen und behandeln zum Theil Geschäfte, die vor dem Stadtrath von Auvergne geschahen; die anderen gehen Kirchliches an. — Ferner hat Mabillon in seinen Vetera analecta 1723 Formeln edirt, die er nach der Gegend, worauf sie sich beziehen, die formulae Andegavenses nannte. Neu collationirt und besser herausgegeben sind sie jetzt 1847 von Eugène de Rozière in Giraud histoire du droit franc. T. II. P. II. p. 425. Sie sind von hohem Alter und rechtshistorisch sehr wichtig. — Blos auf das geistliche Geschäftswesen beziehen sich die formulae Alsaticae, welche Le Pelletier hinter seinem Codex canonum 1687 edirt hat. — Ferner hat Canciani 1789 zwei Sammlungen langobardischer Formeln edirt. Die eine aus dem elften Jahrhundert enthält Formeln, die in einem Codex der lex Langobardorum unter den einzelnen Stellen standen, um für die danach anzustellende Klage das Formular anzugeben. Diese sind in dem Corpus juris germanici des Unterzeichneten bei der lex Langobardorum gleich unter der Stelle, wozu sie gehören, abgedruckt worden. Die andere Sammlung ist jünger, und geht auf nicht contentiöse Rechtsgeschäfte. — Endlich hat

in der neuesten Zeit Pardessus in der bibliothèque de l'école des Chartres Tom. I. und IV. vierzehn neu aufgefundene Formeln herausgegeben, die sich auf Bourges beziehen und den formulae Andegavenses verwandt sind. Abgedruckt sind sie wieder in dem Anhang von Warnkönig französische Rechtsgeschichte. Th. I. 1846. — Ueber die alte, bald nach 714 verfaßte Formelsammlung der römischen Kirche ist der Art. Liber diurnus nachzusehen. Walter.

Formeln, liturgische bei den hl. Sacramenten. Die Sacramente als sichtbare Zeichen, durch welche eine unsichtbare Gnade klar angezeigt und wirklich mitgetheilt wird, bestehen aus zwei Bestandtheilen, aus Sache und Wort, oder wie der theologische Sprachgebrauch hat, aus Materie und Form. Eine Sache an sich und die bloße Setzung derselben ist noch indifferent und ohne alle höhere Bedeutung; und wenn sie auch durch ein Aehnlichkeitsverhältniß geeignet ist, einen übersinnlichen Gegenstand zu bedeuten, so muß ihr doch diese Bedeutung erst durch einen anderweitigen Ausdruck gegeben werden. Am allerwenigsten können solche dunkle bloße Zeichendinge eine von Christus verheißene bestimmte Gnade bezeichnen. Eine solche specielle Bezeichnung kann nur durch das hinzukommende Wort durch das Medium der Sprache zu Stande kommen. So kann z. B. die Materie bei der Taufe, das Wasser und dessen Aufgießung an sich noch nicht die Gnade einer geistigen Abwaschung klar anzeigen, wohl aber, wenn die Worte hinzukommen: Ich taufe dich ꝛc. Schön sagt der hl. Augustin: „Entzieh' das Wort, was ist das Wasser, als nur Wasser? Kommt das Wort zum Elemente, wird's zu einem Sacramente." In der von Christus gewollten Bedeutung und verheißenen Gnadenwirkung der hl. Sacramente ist einschließlich auch der Sinn der mitzusetzenden Form gegeben, und wenn auch die hl. Schrift nicht von allen hl. Sacramenten meldet, daß Christus sie selbst vollzogen und ihre Form buchstäblich speciell determinirt hat, so hat er doch, als einziger Urheber der Sacramente und ihrer wesentlichen Bestandtheile, auch den wesentlichen Sinn und Inhalt der Form angegeben mit der Vorschrift, diesem Sinne und Inhalte einen klaren Ausdruck zu geben, möge dieser so oder anders lauten. Gewiß hängt die Bedeutung und Kraft der Sacramente nicht von gewissen Sprachlauten der Form ab. Der Wortlaut der Form kann verschieden seyn, wenn nur der Sinn derselben bleibt. Und wirklich hat die Kirche, welche die von den Aposteln überkommene Weise der Sacramentenverwaltung stets fortführte, für einzelne Sacramente hier und da verschiedene Formen, die aber alle als gültig anerkannt sind, weil sie alle denselben rechten Sinn ausdrücken. Wenn aber eine kirchlich vorgeschriebene oder gestattete Formel eines Sacraments durch Versetzung, Unterbrechung, Auslassung, Hinzusetzung, Verstümmelung einen ganz andern Sinn gibt, so ist sie ungültig und das Sacrament nicht gespendet. Dasselbe wäre der Fall, wenn die Form von der Materie getrennt würde, da Materie und Form der Sacramente wesentliche Bestandtheile eines und desselben sichtbaren Zeichens sind und daher auch zu gleicher Zeit gesetzt werden müssen, wenigstens so gleichzeitig, daß die Setzung

beider als eine und dieselbe Handlung moralisch anzusehen. Um der Gefahr einer Ungültigkeit vorzubeugen, hat die Kirche weise verordnet, daß die Formeln der Sacramente nur in der sicheren lateinischen Kirchensprache gebraucht und möglichst gleichzeitig mit der Materie verbunden werden sollen. — Zu den Formeln im weiteren Sinne gehören auch die frommen mit feierlichen Ceremonien verbundenen Gebete bei Ausspendung der Sacramente. Sie sind zwar zur Gültigkeit der Sacramente nicht erforderlich, aber von den ersten Zeiten her gebräuchlich und streng vorgeschrieben, weil es sich ziemt, das Heilige heilig zu behandeln und so heiligen Geheimnissen religiöse Ehrfurcht zu erweisen und weil die frommen Gebete und Gebräuche hl. Gedanken und Gefühle der erhabenen Dinge, Glaube und Liebe erwecken. Und damit dieses geschehe, so sollen nach Vorschrift der Kirche diese Gebete und Gebräuche von den Seelsorgern nicht nur im öffentlichen Unterrichte, sondern wo es passend geschehen kann, auch bei Ausspendung der hl. Sacramente erkläret und an's Herz gelegt werden. Die liturgischen Formeln geben die Ritualbücher und sogenannten Ordines.

Schnepper.

Formosus, bestieg nach dem Abgang Stephans VI. den päpstlichen Stuhl und hatte ihn von Sept. 891 bis 4. April 896 inne. Er war früher Bischof in seiner Vaterstadt Porto gewesen, aber durch P. Johann VIII. excommunicirt und in den Laienstand zurückgesetzt worden. Als Gründe für diese Bestrafung werden angegeben, daß Formosus als päpstlicher Legat im Lande der Bulgaren seine Amtsbefugnisse überschritten, daß er ferner eigenmächtig sein Bisthum Porto verlassen und an einer Verschwörung Theil genommen habe. P. Marinus II. aber hatte ihn wieder in die Kirche aufgenommen und man nahm später keinen Anstand, ihn wegen seiner ausgezeichneten theologischen Gelehrsamkeit und großen Frömmigkeit mit dem Pontificat zu bekleiden. Zwar scheint es, daß eine Partei in Rom mit dieser Wahl nicht zufrieden war, den Formosus daher nicht anerkannte und den Sergius, der durch den Markgrafen von Toscana Beistand erhielt, wählte: da dieser Gegenpapst jedoch keineswegs lobenswürdige Eigenschaften besaß, so trug dieser Gegner nur dazu bei, den Formosus im Besitz des Pontificats zu befestigen (Liutprand. hist. lib. I. c. 8). Dieser Papst hatte eine überaus schwierige Stellung den politischen Parteien in Italien gegenüber, die um die Herrschaft und Kaiserwürde miteinander stritten. Er wurde von dem Kaiser Guido genöthigt, dessen Sohn Lambert zum Mitkaiser zu krönen (892): dessenungeachtet fuhren die Gewalthaber fort, den Papst zu bedrängen, so daß dieser endlich zum Schutz und Beistand den unechten Karolinger Arnulph, den König der Deutschen, herbeirief und ihm im April 896 die Kaiserkrone aufsetzte: die Römer schwuren ihm einen Huldigungseid, doch unbeschadet der dem Papste schuldigen Treue (vgl. Muratori, Gesch. Ital. V. 254. Boehmer, Regest. Karolor. Frcf. 1833. p. 109.) In Betreff der Streitsache des Patriarchen Photius schrieb er einige Briefe nach Constantinopel: auch mit dem Erzbischofe Fulco von Rheims wechselte er mehrere Schreiben. Einige

Schriften werden ihm fälschlich beigelegt. Formosus starb achtzigjährig, ein Muster in strenger ascetischer Lebensweise. Wie Papst Stephan VII. gegen seine Gebeine wüthete, darüber sehe man d. Art. Stephan VII. — Vgl. die Nachrichten der Quellen (nach Flodoard, Amalricus Augerius, Cardinal Pisanus bei Muratori III. 2. p. 313 — 317. Formosi P. vita, epist. et decreta bei Mansi Concil. XVIII 99 sqq. — Auxilii libb. II de ordin. Formosi in Max. bibl. Patr. XVII. 1 sqq. u. dial. super caus. et negot. Formos. — Mabill. Annal. II. 28 sqq. Fabricii Bibl. lat. med. et inf. aet. II. 335. Cave hist. lit. script. eccl. II. 67. Biel. diss. de Formoso P. Viteb. 1716. Pagi, breviar. Pontif. Rom. II. p. 169—177.

Aschbach.

Fortunatus, Venantius Honorius Clementianus, um 530 zu Duplavenis oder Duplavilis bei Treviso geboren, erzogen in Ravenna, unterrichtet in Grammatik und Rhetorik, zuerst dem Studium der stoischen und aristotelischen Philosophie, dann der christlichen Theologie zugethan, gebildet ferner durch die ältern christlichen Dichter, zu eigenen dichterischen Schöpfungen auf einer großen Reise, von Ravenna aus über Po, Etsch, Donau, Rhein, Mosel, Maas, Seine bis zu den Pyrenäen hin, angeregt, als Bischof von Poitiers nach 600 endend. Den Stoff seiner Gedichte bilden theils Reisebilder, namentlich die Mosel betreffend, theils Beschreibungen und Verherrlichungen altchristlicher Baptisterien und Basiliken, theils geschichtliche Ereignisse und Persönlichkeiten (Epitaphien), gelegentliche Vorfälle, christliche Feste, Dogmen und Anschauungen. Er feiert das Zeichen des hl. Kreuzes in mehreren Hymnen, unter andern in denen, welche beginnen: Pange lingua gloriosi Praelium certaminis, und: Vexilla regis prodeunt, Fulget crucis mysterium. Aus dem erstern sind die letzten drei Strophen, die mit: Crux fidelis inter omnes anfangen, aus dem letztern mehrere in's römische und andere Breviere, jedoch verändert aufgenommen. Gerne besingt er auch hl. Märtyrer, hl. Frauen, wie Maria VIII, 4. 5. mit allem Aufwande damaliger poetischer Mittel, und fromme Zeitgenossinnen, wie Radegundis VIII, 7—12. 14., besonders aber den hl. Martinus, durch dessen Fürbitte er sich schon zu Ravenna von einem Augenübel geheilt glaubte. Ihm widmete er außer zahlreichen kleinern Gedichten vier Bücher in Herametern de vita S. Martini, die er nach der prosaischen Lebensbeschreibung und dem Dialogus des Sulpicius Severus bearbeitete. Seine übrigen Gedichte umfassen eilf Bücher in der Browerschen Ausgabe (nebst einem Supplement), unter denen sich aber auch einzelne prosaische Stücke, wie die Briefe, die Erklärung des Vater unser im 10. Buche, des apostolischen Symbolums im 11 vorfinden. Wichtig sind sie besonders für Geschichte, Geographie und altchristliche Baukunst. In ihnen lebt ein reger Sinn für Naturschönheit. Selten finden sich Erinnerungen aus der heidnischen Mythologie, wie in dem Hochzeitsgedichte auf Sigibert und Brunhilde VI, 2. Von Versmaaßen bedient er sich der Herameter, der Distichen, des sapphischen und vierfüßiger jambischer und trochäischer Maaße, in welchen letztern der Reim auf eine merkwürdige,

jedoch noch ungelenke Weise gehandhabt ist. Mehrere Hymnen über das Zeichen des hl. Kreuzes sind in mathematischen Figuren geschrieben. In den Gedichten ist die Sprache weniger schwülstig und hochtrabend, als in der Prosa. Zuweilen erheben sich jene sogar zu Frische und Wohllaut; sonst sind sie mit Gelehrsamkeit und dichterischem Beiwerk überladen und prosodisch nicht fehlerfrei. Eigenthümlich ist das Nebeneinanderstellen einer Reihe von Eigennamen, Haupt- und Beiwörtern ganze Verse hindurch. Außerdem besitzt man unter seinem Namen prosaische Lebensbeschreibungen besonders gallischer Heiligen und Bischöfe. Von Ausgaben sind zu merken: Venantii H. Cl. Fortunati libri XI. a Browero. Moguntiae 1603. 1617. — Venantii opera omnia studio M. A. Luchi. Romae 1786. II. Voll. (die vollständigste). Vgl. noch Bähr, die christlichen Dichter und Geschichtschreiber Roms. Carlsruhe 1836. §. 40. Daniel thesaurus hymnologicus. Tom. I. Halis 1841. p. 159. sqq. Böcking in den Jahrb. des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande. VII. Bd. Bonn 1845. Beilage S. 105 ff. Königsfeld, Hymnen u. Gesänge a. d. Mittelalter. Bonn 1847. S. 60 ff.

Lersch.

Forum internum et externum, s. Absolution und Gerichtsbarkeit (geistl.).

Fossarii oder **fossores**, s. Copiatä.

Fox (Georg), s. England, daselbst Quäker.

Franciscaner oder **Minoriten** (fratres minores) werden die Mitglieder des geistlichen Ordens genannt, welcher zu Anfang des dreizehnten Jahrhunderts durch die Wirksamkeit des heiligen Franciscus von Assissi ins Leben gerufen und begründet ward. Dieser Orden ist der erste von den sogenannten Bettelorden. Der ursprüngliche und wahre Namen für die Mitglieder des Ordens vom hl. Franciscus ist Minoriten; dieser Name kam in unsere deutsche Sprache von der lateinischen Benennung der Ordensglieder (fratres minores): er bezeichnet soviel als mindere Brüder, das heißt geringere Brüder. Derselbe Name mindere Brüder bezeichnet zugleich aber auch die besondere Aufgabe und den besonderen Zweck, zu dessen Erstrebung der hl. Franciscus die Glieder seines Ordens berief: er nannte sie mindere Brüder, weil sie nach seiner Regel sich verpflichteten, auf alle Güter, allen Glanz und alle Ehre dieser Welt zu verzichten, in vollständiger Armuth und in ausschließlichem Dienste Gottes sich selbst und den Anderen zum Heile der Seele zu leben und so dem erhabenen Vorbilde des göttlichen Erlösers, der sich für uns Alle erniedrigte, in Entsagung, Selbstverdemüthigung, Gebetsübung, Wohlthätigkeit, Menschenliebe sich soviel als möglich zu nähern. Der Name Franciscaner ist erst später in Gebrauch gekommen und von weiterem Umfange als der Name Minoriten, da er Allen zukommt, welche eine Regel des hl. Franciscus befolgen, Minoriten aber eigentlich nur diejenigen genannt werden, welche dessen erste Regel unter feierlicher Ablegung der Ordensgelübde annehmen. Zugleich mit dem Namen Franciscus ging auch die Zubenennung des hl. Stifters, welche seine brennende Liebe

zu Gott sinnbildet, Seraphicus (Franciscus der Seraph) auf den Orden über.

Franciscus wurde geboren im J. 1182 in der italienischen Stadt Assisi, welche sich nicht weit von Spoleto und Perugia an dem Ausgange eines schönen Thales, welches der Tovino, ein Nebenflüßchen der Tiber, durchfließt, auf einem steilen, reizenden Felsen erhebt. Seine Eltern waren Peter de Bernardone, welcher als Kaufmann ausgedehnte Handelsgeschäfte besonders in Frankreich machte, und Dominica Pica aus einem adeligen Geschlechte: sie gehörten durch den Besitz eines ansehnlichen Vermögens zu den angesehensten Familien der Stadt. Der Knabe erhielt in der hl. Taufe den Namen Johannes; der Name Franciscus, womit er später genannt wurde, heißt soviel als der Franzose und ist die lateinische Form (Franciscus) für das Wort, womit die Italiener in ihrer Sprache die Franzosen bezeichnen (Francesco, Francèse). So ward aber der Knabe genannt nach der Aussage Einiger von seinem Vater selbst, weil dieser für das Land, worin er glückliche Handelsgeschäfte machte, eine vorzügliche Vorliebe hegte; nach dem Berichte Anderer aber, welche mehr Glauben verdienen, weil ihre Angabe die wahrscheinlichere ist, erwarb sich der Knabe jenen Namen durch die Geläufigkeit und Fertigkeit, welche er schon frühzeitig auf Betreiben des Vaters zu seiner Ausbildung als künftigen Kaufmannes in der französischen Sprache sich angeeignet hatte. Franciscus zeichnete sich in den Jahren seiner Jugend vor seinen Altersgenossen vorzüglich aus durch einen heitern lebensfrohen Sinn und durch ein wunderbar zart und äußerst lebhaft fühlendes Herz. Kein Spiel, kein Gelag, kein lustiger Aufzug ward von seinen fröhlichen Jugendgenossen veranstaltet, wo Franciscus nicht an der Spitze stand; ebenso erblickte er auch nie einen Armen, Kranken, Verlassenen, Betrübten, Elenden, ohne von dem innigsten Mitgefühl auf das Tiefste bewegt zu werden. Seine Freigebigkeit gegen die Bedürftigen kannte keine Gränzen, und nicht selten mußte er von seinem Vater ernste Vorwürfe hören, als verschwende er das Vermögen. Die frömmere Mutter dagegen betrachtete sein Thun mit stiller Bewunderung und Freude, denn sie ahnete darin jetzt schon die künftige Größe ihres Sohnes. Mein Sohn, sagte sie oft zu ihren Bekannten, wird noch ein Mann Gottes durch die Gnade. Im J. 1201 kam Franciscus in Kriegshaft nach Perugia. Diese Stadt nämlich war mit der von Assisi in Fehde gerathen, wie denn zu jener Zeit ganz Italien durch unaufhörliche Kämpfe, innere und äußere Befehdungen und Unruhen bewegt war. Im gedachten Jahre erfochten die Perusiner über die von Assisi einen Sieg, und in der Schlacht wurde nebst Anderen auch Franciscus ein Kriegsgefangener. Nach einem Jahre wurde er seiner Haft entlassen; kaum befand er sich wieder in Freiheit, als er von einer schweren Krankheit heimgesucht ward. Diese Krankheit war nach dem Willen der göttlichen Fürsehung dazu bestimmt, das was die Gefangenschaft noch nicht über ihn vermocht hatte, wirklich in seiner innern Stimmung und Gemüthsverfassung hervorzubringen: seit ihr war alle frühere Ausgelassenheit und Lustigkeit umgewandelt in sinnen-

den Ernst und tiefe Betrachtung; der weltliche Frohsinn, welcher ihn früher auszeichnete, verschwand, und an seine Stelle trat die innere geistige Freudigkeit, welche Gott nur denen schenkt, welche ihn aufrichtig und von Herzen suchen. Für Franciscus hatte jetzt die Welt mit ihren Freuden allen Reiz verloren; er blickte jetzt nur in sein Inneres und suchte hier die Stimme Gottes zu vernehmen, wozu sie ihn berufe. Und Gott berief ihn zu seinem Waffenträger, aber nicht zu seinem irdischen, wie Franciscus anfänglich zu verstehen meinte, da er sich bald nach seiner Genesung von der Krankheit aufmachte, um als Kriegsmann in die Dienste Walter's von Brienne zu treten, welcher damals in Apulien mit einem Heere unter dem Schutze des Papstes das Erbe seiner Gattin, einer Tochter Tancred's, zu erobern suchte, — sondern zum Träger von himmlischen Waffen, mit welchen er geistige Eroberungen machen sollte. Als daher Franciscus im J. 1205 nach seiner Vaterstadt Assisi zurückgekehrt war, fiel die große Veränderung, welche in seinem Innern vor sich gegangen, alsobald auf. Seine früheren Genossen konnten sich die Sache nicht anders erklären, als daß sie meinten, eine Geliebte habe sein Herz bezaubert und ihn ganz eingenommen, und Franciscus antwortete auf ihre Fragen: „So ist es, ich habe eine Braut, adeliger, schöner, reicher, als ihr je eine gesehen habet." Als seine Braut aber hatte er sich nunmehr die Armuth erkoren. Die Armuth war von jetzt an sein eigentlicher Lebensquell, auf ihrer Grundlage gründete er später alle Regeln seines Ordens. „Die Armuth, sagte er einst, ist Christi Braut und Freundin, sie ist die Wurzel, der Grundstein, die Königin aller Tugenden: wenn die Brüder von ihr lassen, so ist der ganze Bund aufgelöst; wenn sie fest daran halten und der Welt ein Musterbild und Beispiel geben, so wird die Welt sie ernähren". Inzwischen wuchs in demselben Maße auch seine Liebe zur Wohlthätigkeit und sein Eifer in Gebetsübungen. Er beschenkte die Armen und Dürftigen nicht nur mit reichlichen Gaben aus dem häuslichen Vermögen, sondern ihn trieb es selbst, in die Fremde zu gehen, um unbekannt und im Geheimen für sie Allmosen zu erbetteln. Diese seine unbegränzte Freigebigkeit, sowie die frommen Uebungen der Demuth, welchen er sich öffentlich im Dienste der Kranken unterzog, endlich aber und vor Allem eine Summe Geldes, welches er für die Herstellung der St. Damianskirche zu Assisi verwenden wollte, brachten den schon lange verhaltenen Zorn seines Vaters zum Ausbruche. Franciscus ward gezwungen, aus dem elterlichen Hause zu flüchten; da er zurückkehrte, wurde er von seinem Vater, welcher jetzt seinen Sinn zu beugen gedachte, in eine Stube des Hauses eingesperrt. Allein weder die Mißhandlungen des Vaters, noch der Spott und das Zureden der früheren Freunde und Genossen, noch auch selbst die Thränen der besorgten Mutter vermochten seine Standhaftigkeit zu erschüttern. Durch die Hülfe der Mutter erhielt er seine Freiheit wieder; da belangte ihn der unversöhnliche Vater wegen der Summe Geldes vor Gericht. Der Bischof von Assisi Guido suchte die streitige Sache zwischen Vater und Sohn auszugleichen: Franciscus gab in dessen Gegenwart seinem

Vater das Geld zurück, mit dem Gelde aber zugleich auch alle seine Kindesrechte, welche er an den Vater hatte. Von nun an wollte er nicht mehr sprechen: Vater Peter Bernardone, sondern: Vater der du bist im Himmel! Durch Allmosensammeln brachte er jetzt soviel zusammen, daß er in zwei Jahren nicht nur die baufällige St. Damianskirche, sondern außer ihr noch zwei andere verfallene Kapellen herstellen konnte. Eine von den letzteren gehörte den Benedictinern zu Monte Subasio und ward ihm geschenkt, da sie sein Lieblingsaufenthalt war. Diese Kapelle ist dieselbe, um welche herum später eine große und prachtvolle Kirche erbaut ward, und welche unter dem Namen Portiunkula in der Folgezeit in der ganzen Christenheit so große Berühmtheit und von den Päpsten so viele und große Gnadenverleihungen und Schenkungen vor allen andern Kirchen erlangt hat. So hatte Franciscus in immer strengerer Selbstabtödtung, in beständigem Allmosensammeln, in anhaltendem Gebete, in einsamer Selbstbetrachtung endlich das Jahr 1208 erreicht: jetzt näherte er sich der Gründung seines ersten Ordens. Da er einst in der Predigt die Worte des Heilandes hörte: „Ihr sollt nicht Gold, noch Silber besitzen, nicht Geld im Gürtel, noch Reisetasche keine zwei Röcke, keine Schuhe, keinen Stock“ (Matth. 10, 9, 10), rief er aus: „das ist's, wonach ich mich sehne“, und alsbald befolgte er jene Worte in buchstäblichem Sinne. Ein Strick gürtete ihn nun statt des Gürtels, die Schuhe verschwanden von seinen Füßen, kein Geld führte er fortan mit sich; er begann Buße zu predigen, und sein stetiger Gruß war: „Der Herr gebe euch den Frieden!“ Jetzt schlossen sich auch die ersten Genossen an ihn an: Bernhard von Quintavalle, ein reicher Bürger von Assisi, Peter Catano, ein regulirter Chorherr, Sylvester ein Priester, Aegidius, nebst vier Anderen. Sie lebten anfänglich zusammen in Rivotorto, einem einsamen Orte in der Nähe von Assisi; von hier zogen sie paarweise durch das benachbarte Land, mehr noch durch ihr Beispiel als durch ihr Wort lehrend und ermahnend. Im J. 1210, wo Franciscus schon zwölf Brüder zählte, verfaßte er auch die erste Regel seines neuen Ordens. Sie fordert vor Allem die strengsten Gelübde des Gehorsams, der Keuschheit und der völligen Entsagung alles Eigenthums. Insbesondere war es die vollständigste Armuth, worin sich sein Orden von den früher bestehenden unterschied und sein eigentliches Leben besaß. Nicht blos der Einzelne, auch die Gemeinschaft, das Kloster durfte kein Besitzthum haben. So sehr war der Ordensstifter vom Vertrauen auf die göttliche Wahrheit, daß Geben seliger sey als Nehmen, und von hochflammender Liebe erfüllt, daß er aus Uebermaß der Liebe für sich auf jene Seligkeit des Gebens verzichtend, sie Anderen bereiten wollte, indem er Allmosen seinem Orden als einziges Erhaltungsmittel anwies. Ein so kühner Gedanke, ein so heldenmüthiger und gottvertrauender Sinn mag in unserer nüchternen Zeit Manchen unbegreiflich erscheinen; in der Zeit des Franciscus aber war es anders. Im Gegensatz zu dem großen Sittenverderbniß und der tiefen Rohheit, worin ein großer Theil der Menschen damals versunken war, ging

auf der anderen Seite durch die Seelen der Besseren ein um so mächtigerer und unwiderstehlicherer Drang nach Erringung der höhern Güter. Könige, Fürsten, Grafen, Ritter, Gemeine, ja selbst Frauen und Kinder ergriffen damals in Begeisterung die Waffen, das hl. Land dem Feinde der Christenheit zu entreißen; die Menge Secten, welche damals wie Pilze aus der Erde aufwucherten, die Katharer und Bogomilen, die Petrobrusianer und Henricianer, die Waldenser und Albigenser und viele andere zeigen auch in ihrem Irrthume und ihrer sittlichen Entartung, wie sehr der Geist jener Zeit nach religiöser Erneuerung und Erfrischung dürstete. In demselben J. 1210 erhielt Franciscus zu Rom von Papst Innocenz III. die mündliche Bestätigung seines Ordens; die schriftliche Anerkennung durch eine Bulle erfolgte erst 1223 durch Papst Honorius III.; man hatte damit so lange gezögert, weil man seine Regel für allzustreng hielt. Schon vorher war der Orden auf bewunderungswürdige Weise und zu schönster Wirksamkeit erblüht. Seine Glieder hatten schon alle Landschaften Italiens besetzt und an vielen Orten Klöster errichtet; sie hatten sich ausgebreitet schon über Frankreich, Spanien, Portugal, England, Schweden, Deutschland. In unserm Vaterlande erging es ihnen bei ihrer ersten Ankunft am Schlechtesten; da sie nämlich der deutschen Sprache nur soweit mächtig waren, daß sie „ja, ja" antworten konnten, und sie auf die mißtrauische Frage, ob sie nicht wohl aus Italien herübergekommene Ketzer seyen, ohne Arg ja, ja antworteten, wurden sie ergriffen, beschimpft und vertrieben. In Marocco hatten schon sechs Glaubenshelden als die ersten Märtyrer des Ordens ihr Blut vergossen. Franciscus selbst, auch seinerseits nach der Märtyrerkrone verlangend, war ihnen 1213 bis Spanien gefolgt, wo er aber durch eine Krankheit zur Rückkehr gezwungen ward; ebenso vereitelten widrige Winde seinen Entschluß, den Ungläubigen in Syrien das Evangelium zu verkündigen. Erst 1219 war es ihm gelungen, mit elf Schülern nach Aegypten zu gelangen, wo ein Kreuzheer Damiette erobert hatte. Unerschrocken trat er vor den Sultan der Saracenen, ihn auffordernd, Christum zu bekennen; die Märtyrerkrone aber ward ihm nicht zu Theil; der Sultan sandte ihn voll Bewunderung unverletzt in das christliche Lager zurück. Inzwischen war auch die Anzahl der Ordensglieder auf unglaubliche Weise gestiegen. Auf der Generalversammlung 1219 erschienen über 5000 Brüder, und es traten zugleich an die 500 Novizen ein. Die äußere Ordensverfassung, deren Grundzüge schon Franciscus in seiner Regel gegeben hatte, wozu aber in der Folge noch Manches hinzukam, gestaltete sich nun also, daß über jedem Kloster ein Guardian, d. h. Wächter (custos) steht; mehrere Klöster zusammen bilden eine Provinz, in welcher der Provinzial (minister provinciae) die Oberaufsicht führt; über sämmtlichen Provinzen steht der Generalminister des Ordens (minister generalis servus totius fraternitatis). Letzterer wird auf der jährlich auf Pfingsten an einem beliebigen Orte einzuberufenden allgemeinen Versammlung der Provinziale und Guardiane auf drei Jahre gewählt. Ebenso erhalten auch die Provinziale und Guardiane ihre Stelle durch Wahl.

Novizen darf nur der Provinzial aufnehmen, nachdem sie zuvor das Glaubensbekenntniß abgelegt und ihr Vermögen den Armen gegeben haben. Die feierliche Aufnahme in den Orden erfolgt erst, nachdem das Novizenjahr glücklich bestanden ist. Als Franciscus seinen Orden also befestigt und gesegnet sah, zog er sich in die Einsamkeit des Apennin auf den Berg Alverna, welchen ihm der Graf von Casentino geschenkt hatte, zurück, um seine Tage in frommen Uebungen zu beschließen. Hier war es, wo er in den Michaelisfasten an dem Feste der Kreuzerhöhung 1224 die Stigmatisirung empfing, zum äußeren Zeichen seiner brennenden Liebesgluth zum gekreuzigten Erlöser. Er starb den 4. October 1226. Papst Gregor IX. zählte ihn schon 1228 den Heiligen zu, und auf dem Paradieseshügel (Colle del Paradiso) bei Assisi erhob sich zu seinen Ehren eine herrliche Kirche, welche 1230 seine Gebeine aufnahm. Im J. 1818 wurden sie wieder aufgefunden, welches freudige Ereigniß seine Ordensgenossen nach Anordnung Leo's XII. durch ein jährliches Fest am 12. December feiern. Ebenso hatte Benedict XI. (1304) zu Ehren der Wundmale des hl. Franciscus ein eigenes Fest eingeführt.

Zweiter Orden des heil. Franciscus: Franciscanerinen, Clarissinen. Außer der Regel für seinen Ersten Orden, die Minoriten, verfaßte Franciscus eine zweite Ordensregel für das weibliche Geschlecht. Veranlaßt hierzu wurde er vorzüglich durch die heilige Clara von Assisi (1193—1253) aus dem adeligen Geschlechte der Ciffi. Clara war schon von ihrer zarten Kindheit an, von außerordentlicher Frömmigkeit und die Liebe der Armen gewesen. Das Beispiel des hl. Franciscus, den sie öfters sah und dessen Weltverachtung sie bewunderte, bestärkte sie in dem Entschlusse, auch ihrerseits der Welt zu entsagen und allein Gott und dem Wohle der armen Mitmenschen zu leben. Achtzehn Jahre alt, verließ sie das älterliche Haus und verlobte in Portiunkula in Gegenwart des hl. Franciscus sich feierlich ihrem himmlischen Bräutigam am Palmsonntage 1212, so zuerst bei ihrem Geschlechte den Orden gründend, welcher gegenwärtig noch in so schöner Wirksamkeit zur Freude der Kirche und zum Troste so vieler armen Gläubigen fortblühet. Ihrem Beispiele folgten bald ihre jüngere Schwester Agnes und Jungfrauen und Wittwen von allen Seiten: noch in demselben Jahre 1212 bildeten sie ein vollständiges Kloster, St. Damian zu Assisi, welches für die späteren Klöster dieses weiblichen Ordens das Vorbild wurde. Clara lebte nach Ablegung der Klostergelübde noch 42 Jahre, sich selbst stets abtödtend mit der größten Strenge, ihren Nonnen ein leuchtendes Musterbild zur Nacheiferung, allen Hülfsbedürftigen ein wahrer Trost und rettender Engel. Alexander IV. erkannte ihre Verdienste an durch ihre Heiligsprechuug (1255). Ihr Orden nahm schnell zu und verbreitete sich rasch durch die meisten Länder: außer Italien besaß er 1219 schon Klöster in Spanien, 1220 in Frankreich; nach Prag kamen 1234 Clarissinnen durch Agnes, Tochter des böhmischen Königs Primislav. Mit der Zeit zählte der Orden über 900 Häuser mit 25,000 Nonnen. Die Regel, welche diese Klöster annahmen, sowie

der Name, mit welchem die Nonnen in den verschiedenen Gegenden genannt wurden, sind aber von Anfang an im Einzelnen nicht gleich gewesen und dieselben geblieben. Die erste schriftliche Regel für unsern Orden verfaßte nicht Franciscus, sondern der Cardinal Ugolino: er legte dabei zu Grunde die Regel des hl. Benedict und nannte die Nonnen nach ihrem ersten Kloster St. Damian Damianistinen. Nach der Klosterordnung führt die Aufsicht im Hause die Abtissin: sie wird wie jede andere Angestellte des Klosters von den anderen erwählt, jedesmal unter Leitung des Provincials der Minoriten, unter deren Obhut der Orden steht. Jede neu eintretende Schwester muß vor ihrer Aufnahme, welche nur durch die Abtissin mit Zustimmung der übrigen Schwestern und nach bestandenem Probejahre geschehen kann, das Glaubensbekenntniß ablegen und allem Eigenthume entsagen. Außerdem bestanden die strengsten Vorschriften über das Fasten, welches außer Weihnachten beständig geboten war, über das Schweigen, die Clausur, die Andachtsübungen. Der hl. Franciscus verfaßte erst im Jahre 1224 seine schriftliche Regel und zwar zunächst nur für das Kloster St. Damian; doch unterwarfen sich ihr bald auch andere Klöster, und Gregor IX. machte sie für alle Damianistinen zum Gesetz: Franciscus läßt in seiner Regel etwas von den früheren strengen Vorschriften nach, dringt aber vor Allem auf Beobachtung der vollständigsten Armuth. Eigenthümlicher Besitz soll in keiner Weise weder beim Eintritte in den Orden beibehalten, noch auch später irgendwie angenommen werden. Mit der früheren Regel der Damianistinen verlor sich jedoch dieser ihr Name nicht: dazu kamen bei den verschiedenen Klöstern noch mehrere andere in Gebrauch: Clarissinen, arme, oder eingeschlossene Frauen, mindere Schwestern. Diese Unordnung bewog den hl. Bonaventura, welcher als Ordensgeneral der Minoriten auch über den Orden der hl. Clara die Oberaufsicht und Leitung führte, daß er versuchte, durch Erneuerung der Ordensregel in die verschiedenen Klöster eine größere Uebereinstimmung und Einheit zu bringen. Die erneuerte Regel, welche mehrere Milderungen enthielt, wurde von Urban IV. (1264) gutgeheißen, und die Nonnen, welche sie annahmen, erhielten fortan den Namen Urbanistinen: einige jedoch hielten an der strengeren Regel der hl. Clara fest und nannten sich fortwährend Clarissinen. Schon ein Jahr vorher (1263) hatte Urban IV. der hl. Isabella, Tochter des französischen Königs Ludwig VIII., da sie zu Longchamps bei Paris ein Kloster gründete, dieselbe Regel der milderen Form vorgeschrieben: hiernach sind auch die Klöster, die in Frankreich nach dem Muster von Longchamps in großer Anzahl sich gebildet haben, den Urbanistinen zuzuzählen. Dieselbe Regel nahmen ferner an die Nonnen vom hl. Sylvester in capite zu Rom (1285), weiter noch die Clarissinen, welche Eduard I. König von England und seine Gemahlin Johanna von Navarra zu London einführten, endlich auch die Damianistinen zu Rheims (1507). Die Kleidung derselben besteht in einem grauen sergenen Rocke mit weißem Gürtel. Eugen IV. milderte noch in etwas die Regel Urbans IV. rücksichtlich der sergenen Kleidung,

des strengen Fastens und Schweigens. Dagegen wandten sich neu entstehende Convente wieder mehr der ursprünglichen Strenge zu. So die armen Clarissinen nach dem Vorgange der hl. Colette Boilat (1380—1447), die Capuzinerinen, gestiftet von Maria Longa zu Neapel und gutgeheißen von Paul III., die Clarissinen der strengsten Observanz, deren erstes Kloster Francisca von Jesus Maria aus dem Hause Farnese 1631 zu Albano gründete, endlich die Nonnen, welche die strenge Regel des hl. Peter von Alcantara annahmen, wie Clemens X. (1676) ihnen gestattete. Die mildere Regel des Claraordens dagegen, ergriffen hinwiederum die Nonnen von der unbefleckten Empfängniß der hl. Maria, da sie sich auf Betreiben des berühmten Cardinals Ximenes mit den Clarissinen vereinigten. Die Zahl der sämmtlichen Clarissinen wird gegenwärtig auf 1500 angegeben.

Dritter Orden des hl. Franciscus, Tertiarier (tertiarii, fratres de poenitentia, Brüder von der Buße). Die Begeisterung, mit welcher im ersten Anfange der von Franciscus eingerichtete Orden ergriffen wurde, war so allgemein, daß der heilige Stifter, um nicht das ganze Land zu entvölkern, sich gezwungen sah, eine besondere Regel zu entwerfen, welche das religiöse Bedürfniß der sich zudrängenden Menge befriedigte, ohne sie dem Leben in der Welt zu entreißen. Diese dritte Regel wurde 1221 von ihm verfaßt, von den Päpsten Honorius III. und Gregor IX. mündlich und von Nicolaus IV. (1289) durch eine Bulle bestätigt. Sie enthält im Wesentlichen Folgendes: der Eintritt in den Orden ist jedem Stande und Geschlechte offen, verwehrt nur demjenigen, welcher hinsichtlich des Glaubens oder der Sitten in üblem Rufe steht, oder in der Ehe nicht die Zustimmung des andern Ehegatten beibringt. Nach bestandenem Probejahre legt der Eintretende die Gelübde ab, die göttlichen Gebote überall auf das Pünktlichste zu erfüllen und die besonderen Vorschriften der Ordensregel genau zu beobachten. Sie müssen allen ungerechten Erwerb sogleich zurückerstatten und in drei Monaten testamentarisch über ihr Vermögen verfügen. Sie verpflichten sich außerdem zu häufigen Fasten, täglichen Gebeten, eingezogener Kleidung, endlich zur Enthaltung von allen zerstreuenden Ergötzlichkeiten und Vergnügungen. Eine unglaubliche Menge beiderlei Geschlechts drängte sich in allen Ländern auch zu diesem Orden heran. Obgleich die Ordensregel ursprünglich nur für die Leute in der Welt verfaßt war, trieb doch der große religiöse Eifer bald manche Mitglieder aus dem weltlichen Leben: so entstanden die regulirten Tertiarier. Ueber die Zeit ihres Ursprungs schwankte man zwischen der Zeit des hl. Franciscus und Leo's X. (1521); Helyot weist sie nach schon um die Zeit Nicolaus IV. (1287); jetzt verbindet man ihre Entstehung am Liebsten mit der hl. Elisabeth, Landgräfin von Thüringen († 1231).

1) Die regulirten Tertiarier, männlichen Geschlechts, auch die büßenden Brüder (fratres de poenitentia) genannt, leben im Unterschiede von den einfachen Tertiariern in klösterlichen Genossenschaften zusammen und legen ihre Gelübde feierlich ab. Mehrere Klöster vereinigt

bilden eine Congregation, deren es anfänglich nach den verschiedenen Ländern viele gab, und die jede für sich von den Päpsten mit besonderen Rechten begabt waren. Die bedeutendste derselben war die Congregation von der Lombardei. Sie vereinigte unter sich alle Klöster Italiens, durfte nach einer Bulle Nicolaus V. (1447) eine besondere Tracht annehmen, für sich Generalcapitel halten, aus ihrer Mitte einen Generalvicar und seit 1458 einen Generalminister wählen. Pius V. unterwarf sie, jedoch nur auf kurze Zeit (1568—1586), dem Generalminister der Minoriten; sie selbst wählen seit dem Generalcapitel von 1647 wieder ihren eigenen Generalminister, aber nur auf sechs Jahre. Von den zahlreichen Klöstern der zwanzig Provinzen, in welche die Congregation zu ihrer Blüthezeit getheilt war, sind die meisten jetzt eingegangen, zerstört, oder säcularisirt. Die Congregation von Sicilien: In Sicilien brachte um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts die Tertiarier in den Klöstern zur besonderen Blüthe Jacob von Eugubio. Die seiner Anordnung folgenden Mönche zeichneten sich durch große Strenge aus; weil sie alle Fußbekleidung ablegten, erhielten sie den Namen Barfüßer (gli scalzi). Auch dieser Congregation erlaubte Pius V. wie der von der Lombardei, Generalcapitel zu halten und einen eigenen Provinzial zu wählen. Clemens VIII. vereinigte sie zuletzt mit der großen Congregation von der Lombardei; zu dieser kamen nach der Verordnung desselben Papstes (1602) auch die zwei Congregationen, welche in Dalmatien und Istrien entstanden waren. Ebenso haben sich Congregationen gebildet in Deutschland, Böhmen, Ungarn, Dänemark, Schweden, Irland, England. Bekannter aber als diese, welche jetzt sämmtlich untergegangen sind, sind die Congregationen von Spanien, welche seit 1442 unter einem eigenen General bestand und von Pius V. dem Orden der Observanten unterworfen ward; von Portugal, wo die regulirten Tertiarier seit 1444 blüheten, bis sie in den Stürmen der neuern Zeit ihren Untergang fanden; endlich von Frankreich, welches Land schon 1287 ein Kloster dieser Mönche zu Toulouse erblickte. Um die Congregation in Frankreich machte sich Vincenz Mussart (1570—1637) sehr verdient; durch seine Reform ward das Leben in den Klöstern aufs Neue erfrischt; seinem unermüdlichen Eifer verdankt die Congregation die Errichtung vieler neuen Klöster, unter andern Picpus in der Vorstadt St. Antoine zu Paris, nach welchem Kloster sich auch früher die Mönche selbst genannt haben, wie jetzt die seit 1830 daselbst thätige Genossenschaft zur Verbreitung des katholischen Glaubens sich nach ihm nennt. Clemens VIII. (1603) erlaubte Abhaltung von Generalcapiteln und Wahl eines Generalvicars: es bildeten sich vier Provinzen, Frankreich, Aquitanien, Normandie, Lyon, mit 59 Klöstern. Von dem Jahre 1648 an ward nach einem Breve Innocenz X. wegen beständigen Streites mit den Conventualen und Observanten des ersten Ordens die Wahl des Generalvicars wieder abgeschafft, und die vier Provinzialen führten von nun an die Regierung der Congregation, bis die Revolution Alles ver-

schlang. Noch zu bemerken ist die Congregation, welche in Flandern und den Niederlanden entstand und gewöhnlich die von Zepperen genannt wird; ihre Glieder hießen auch Begharden und sind nicht mit den Schwärmern gleichen Namens zu verwechseln, wie schon Johann XXII. (1319) in einer Bulle erklärte. Die Congregation wählte nach der Vorschrift Nicolaus V. einen eigenen General, ward aber durch Gregor IV. und Innocenz X. (1650) der lombardischen einverleibt, da sich in ihrer eigenen Mitte Streitigkeiten erhoben hatten.

Eine besondere Art der Tertiarier sind die Hospitaliter des dritten Ordens: sie legen außer den drei gewöhnlichen Gelübden noch das der Abwartung der Irren und Kranken ab und leben zusammen in Hospitälern oder in Gesellschaften, welche sie Familien heißen. In Spanien war es Bernhard Obregon (1540—1599), welcher die ersten Hospitäler gründete. Die Congregation dieser Hospitaliter, welche nach dem Stifter sich Obregonen, oder auch Minimen nannten, erhielt vom päpstlichen Nuntius Caraffa (1569) ihre Bestätigung und dehnte sich bald über ganz Spanien und Portugal, selbst nach Flandern hin aus. Eine andere Congregation der Hospitaliter ist die der guten Söhne (bons fieux), welche zu Armentieres in Flandern (1615) entstand: anfangs unter den Recollecten stehend, unterwarfen sie sich 1670 den Ortsbischöfen.

2) Die regulirten Tertiarierinen, Elisabethinerinen. Die hl. Elisabeth (1207—1231), Tochter des Königs Andreas II. von Ungarn und Gemahlin des Landgrafen Ludwig von Thüringen, ist nach allen uns erhaltenen Nachrichten überhaupt die Erste, welche die Ordensgelübde der dritten Regel feierlich ablegte. All ihre Habe verwandte sie auf die Errichtung von Spitälern und Hospitälern; zugleich war sie ein leuchtendes Muster in der Uebung der Selbstabtödtung, der Wohlthätigkeit, der Armen- und Krankenpflege. Daher trugen auch ihren Namen nicht blos die einzelnen Frauen und Mädchen, welche ihrem Beispiele in der Uebung von Liebeswerken folgten, sondern auch die Nonnen, welche später in Deutschland eigentlich klösterliche Vereine bildeten, verehren sie als ihre Patronin und nennen sich Elisabetherinen. Diese Klosterfrauen verdanken ihre Verbreitung insbesondere der frommen Angelina von Corbaro (1377—1435). In ihrem ersten Kloster zu Foligno in der Nähe von Assisi (1395) legte sie außer den gewöhnlichen Gelübden auch das der ewigen Clausur feierlich ab. Die Zahl ihrer Klöster in Italien nahm in kurzer Zeit so zu, daß sie im Jahre 1428 schon eine Congregation bildeten, welche die Erlaubniß erhielt, Generalcapitel zu halten und sich eine Generalin zu wählen. Martin V. (1430) schon stellte die Generalin unter den General der Observanten, Pius II. (1459) aber jedes einzelne Kloster, dessen Superiorin jedoch, da das Amt der Generalin zugleich einging, fortan Generalsmacht erhielt. Im Jahre 1481 wählten sich die Nonnen die Amadeisten als ihre Oberen, und als diese untergingen, einige wiederum die Observanten, andere aber die Ortsbischöfe. Letztere befolgen entweder die von Leo X. bestätigte Regel, oder die von

Nicolaus IV. genehmigte, wie solche für die Urbanistinen das Generalcapitel zu Rom (1639) bestimmt hat. Demnach haben sie tägliche Betstunden, öftere Fasten und Aehnliches zu beobachten. Die Zahl der Klöster, mit welchen meist auch Spitäler und Armenhäuser verbunden sind, gibt Johann von Gonzaga am Ende des sechszehnten Jahrhunderts auf hundertfünfzig an, die Zahl der sie bewohnenden Namen auf beinahe vier Tausend. Viele derselben bestehen noch jetzt. — Neben den Elisabetherinen stehen als demselben dritten Orden angehörig und dieselbe Pflege der Kranken und Armen ausübend die Hospitaliterinen. Sie entstanden vorzüglich in Frankreich. Hier gab es noch vor den eigentlichen Hospitaliterinen sogenannte Zellenschwestern (soeurs de la celle), welche nur von Allmosen lebten und die Kranken außer dem Kloster besuchten; ferner Mantelschwestern (soeurs de la faille), so genannt nach dem Mantel, womit sie sich beim Ausgehen verhüllten. Wirkliche Häuser für die Aufnahme von Kranken und Armen besaßen aber erst die grauen Schwestern (hospitalières, soeurs grises), so geheißen nach dem grauen Gewande welches sie anfangs trugen; auch in der Folge behielten sie diesen Namen, obgleich an verschiedenen Orten die graue Farbe mit der weißen, schwarzen oder dunkelblauen vertauscht ward. Sie standen in Frankreich und Flandern unter der Aufsicht des Minoritenprovinzials von Paris; der Provinzial Johann Chrochin (1483) gab genauere Statuten, welche von den meisten Klöstern angenommen wurden. Ueberhaupt wichen sie in Beobachtung der Clausur und Ablegung der Gelübde im Einzelnen von einander ab. Zu bemerken ist die Reform, welche Francisca von Besançon, Superiorin zu Salins in Bourgogne, und ihre Tochter Clara Francisca (seit 1608) nach der strengeren Regel Mussarts und unter Gutheißung Urbans VIII. (1638) in vielen Klöstern einführte, besonders zu Paris (Picpus), Lyon, Nancy. Nach Weise der Recollecten richtete die Mutter Johanna von Jesus († 1644) in Verbindung mit dem Recollecten Peter Marchaut († 1661) ihre Klöster strenger ein, vorzüglich in Flandern.

Minoriten verschiedener Observanzen. Obgleich der hl. Franciscus von seinem Orden gesagt hatte, sein Privilegium sey, kein Privilegium zu besitzen, lag es doch in der Natur der Sache, daß der Orden wegen seiner ausgezeichneten Verdienste von den Päpsten mit manchen Vorrechten begabt wurde. Innocenz IV. erlaubte ihm sogar den Besitz von Grundgütern. Vor Allem aber schadeten dem Orden die Streitigkeiten, welche sich in seiner Mitte über strengere und mildere Befolgung der Ordensregel erhoben. So hielten schon dem zweiten Ordensgeneral Elias von Cortona gegenüber, welcher von Franciscus selbst noch bei seinen Lebzeiten eingesetzt, später aber wegen seiner Verweltlichung mit zweimaliger Absetzung bestraft ward, die Cäsariner die größere Strenge aufrecht. Unter Papst Cölestin V. sonderten sich mit dessen Genehmigung die Strengeren als, „arme Einsiedler Cölestiner" von den Minoriten sogar ab, erlagen aber unter dem folgenden Papste Bonifaz VIII.

theils der gegen sie sich erhebenden Verfolgung, theils bildeten sie mit den Strengeren in der Provinz Provence die Congregation der Spiritualen und die von Narbonne. Sie wurden aber von der Kirchenversammlung zu Vienne nicht anerkannt und verfielen bald dem Schisma und der Inquisition (1318). Stiller war die Absonderung der Clareniner in der Mark Ancona (seit 1302), deren Congregation sich den Bischöfen unterwarf. Um die Streitigkeiten, die zwischen den Milderen und Strengeren fortwährend mit Erbitterung geführt wurden, zu beschwichtigen, gaben endlich die Päpste beiden Theilen kirchliche Anerkennung. Hienach besteht die noch jetzt vorhandene Trennung des Ordens in die Conventualen und die Observanten beiderseitig in ihrem Rechte. Conventualen hießen ursprünglich diejenigen, welche bei der eindringenden Lauigkeit und Milderung in den Conventen, Klöstern verblieben, zum Unterschiede von den in Einsiedeleien sich zurückziehenden Brüdern, welche die strenge Regel beobachteten und deshalb Observanten genannt wurden. (Beobachten heißt nämlich in der lateinischen Sprache observare und die Beobachtenden hießen observantes). Jetzt unterscheiden sich die Conventualen von den Observanten nur dadurch, daß sie die von den Päpsten gutgeheißenen Milderungen ihrer Ordensregel, insbesondere den Besitz von Grund und anderm Eigenthum sich gestatten. Obgleich sie in den Zwistigkeiten mit den Observanten unterlagen, so daß sie seit Leo X. (1517) dem General der Observanten untergeben sind, zählen sie jetzt dennoch viele Klöster. Die Observanten aber erstarkten insbesondere seit der Congregation des seligen Paoletto von Foligno (1368); ihre Zahl wuchs auch vorzüglich, da Julius II. ihnen auch die noch einzeln bestehenden Congregationen der Amadeisten, Coletaner, kurz alle Nichtconventualen zuwies. In Italien hießen sie Socolaner nach den hohen Schuhen, welche sie trugen, in Frankreich Cordeliers von dem Stricke, der sie gürtete. Unter den Observanten selbst zeichnen sich wiederum einige durch größere Strenge in der Befolgung der Ordensregel aus. Die Minoriten der strengsten Observanz entstanden durch den hl. Peter von Alcantara (1499—1562). Nach dieser Observanz herrscht die strengste Clausur, die Mönche gehen barfuß, schlafen auf bloßer Erde oder Matten, enthalten sich des Weines, des Fleisches und der Fische. Sie stehen unter dem General der Observanten und besitzen jetzt noch mehrere Häuser in Italien. Die Minoriten der strengen Observanz in Spanien sind zweifacher Art. Die einen haben Johann della Puebla (seit 1489) zum Stifter und bilden eine Provinz von vierzehn Klöstern, die Provinz zu den Engeln, welche mit Beibehaltung ihrer eigenthümlichen Strenge den Observanten förmlich einverleibt ist; die anderen, gestiftet von Johann von Guadeloupe (seit 1496), befolgen noch größere Strenge, besonders hinsichtlich der Armuth und der Ordenstracht. Sie wurden Brüder von der Kapuze oder auch Barfüßer, endlich verbesserte Observanten genannt, nachdem sie nämlich diesen (1517) unterworfen wurden. Sie verbreiteten sich über zwölf Provinzen in Spanien, Portugal und Indien.

In Frankreich erhielten die Minoriten der strengen Observanz den Namen Recollecten, weil sie in vorzüglicher Zurückgezogenheit lebten (recolligere heißt nämlich sich in der Zurückgezogenheit sammeln). Von den Königen begünstigt nahmen sie in kurzer Zeit so zu, daß sie fast 150 Klöster in zwölf Provinzen zählten und selbst als Missionäre in Canada Häuser ihres Ordens errichteten. —

Die Zahl der Ordenshäuser sämmtlicher Observanten beläuft sich angeblich gegenwärtig auf 700, die Zahl ihrer Ordensgenossen auf 14000. Dagegen zählen die Conventualen nur an die 3000 Mitglieder. —

Die Wirksamkeit des Franciscanerordens war von Anfang an mehr auf Hebung und Förderung des christlichen Lebens, als auf Pflege und Ausbildung der Wissenschaft berechnet. Und zwar war nach dem Willen seines hl. Stifters seine Aufgabe, mehr noch durch die That, als durch das Wort zu predigen. „Gehet hin," sprach er zu seinen Jüngern, je zwei und zwei und lobet Gott schweigend in eurem Herzen bis zur dritten Stunde, dann erst möget ihr reden; euer Gebet sey aber gemäßigt, demüthig und stets von der Art, daß der Hörende veranlaßt wird, Gott zu ehren und zu preisen. Allen verkündiget den Frieden, bewahret ihn aber auch selbst in eurem Herzen. Keiner lasse sich verführen zu Haß und Zorn, oder ablenken von der ergriffenen Bahn: denn wir sind berufen, Irrende auf den rechten Weg zu führen, Verwundete zu heilen, Gebeugte aufzurichten". So besorgt war Franciscus, die Wirksamkeit seiner Ordensleute auf ein werkthätiges, erbauendes Leben gerichtet zu halten, daß er für die Reinerhaltung seines Ordens sogar die Annäherung an den Predigerorden für gefährlich hielt, welcher von seinem Orden sich hauptsächlich nur dadurch unterschied, daß er mehr die Verwaltung des mündlichen Lehramtes, die Belehrung durch das Wort sich zur Aufgabe machte. Als der hl. Dominicus ihm einst die Verschmelzung beider Orden in Einen vorschlug, gab er zur Antwort: durch Gottes Gnade besteht weislich zwischen den Orden manche Verschiedenheit hinsichtlich der Gesetze, der Strenge und der Ansichten, damit der eine Vorbild und Sporn des anderen sey, und Jemand, welchem der erste nicht gefällt, den zweiten wählen könne. Demgemäß haben denn auch die Franciscaner nach der hohen und begeisterten religiösen Anschauung, welche ihrem Orden zu Grunde liegt, auf das Leben der Gläubigen in der Kirche einen wunderbar erhebenden und erwärmenden Einfluß ausgeübt, insbesondere als eindringliche Bußprediger. Auch als Missionäre drangen einige in weite Länder vor und erweiterten die äußeren Marken der Kirche. Der stete und unmittelbare Verkehr, worin sie mit dem Volke standen, war in den wirren und unruhigen Zeiten noch besonders fruchtbar dadurch, daß ihrer Wirksamkeit gemäß päpstlichen Vorrechten fast keine Schranke gesetzt war. Trotz dieser vorwiegenden Richtung auf das Leben haben sie sich jedoch auch in der wissenschaftlichen Literatur einen Namen erworben. Franciscus selbst war bei dem tiefen Gefühle, womit er Gott, die Welt der Menschen und der Natur herzinniglich umfaßte, ein wunderlieblicher Dichter, dessen Liebesge-

dichte (einige sind übersetzt von Schlosser, vergl. den Katholiken, Jahrg. 1826) nach dem Urtheile von Görres an Lieblichkeit keinen anderen nachstehen (vergl. Görres, der hl. Franciscus als Troubadour, im Katholiken, Jahrg. 1826.). Eine wissenschaftliche Bewegung kam in den Orden insbesondere durch die zwischen den Conventualen und Observanten geführten Kämpfe: doch führte diese Bewegung zu keinem großen Erfolg, da der Streit meist nur untergeordnete und kleinliche Sachen betraf, wie zum Beispiele die Art der Kleidung und andere spitzfindige Erklärungen der Ordensregel. Dagegen standen auch frühzeitig Männer auf, welche mit Recht Zierden ihres Ordens und der Kirche und wahre Leuchten der Wissenschaft genannt werden, welche auf ihre und die ganze Folgezeit auf das Fruchtbarste eingewirkt haben. Es gehören dahin: Alexander von Hales, Bonaventura, Roger Bacon, Johannes Duns Scotus und seine Schule die Scotisten, Wilhelm Occam (worüber die besondern Artikel zu vergl.). Diese wenigen Namen genügen, um zu zeigen, daß der Orden auch in der Geschichte der Wissenschaft eine ehrenvolle Stelle einnehme. Vergl. Helyot T. VII. Fehr I. Bd. 236—307. Hurter, Innocenz IV. Bd. 239—82. Vogt, der hl. Franciscus von Assisi, Tübingen 1840. Chavin de Malan, histoire de St. François d'Assisi, Paris 1841. Deutsche Uebersetzung, München 1842. S—n.

Franciscus von Assisi (der heilige), s. Franciscaner.

Franciscus de Paula, s. Minimen.

Franciscus de Sales, s. Sales.

Francke, Aug. Herm., der berühmte Stifter des Hallischen Waisenhauses, der 1663 zu Lübeck geboren war, wurde im J. 1694 an der neu errichteten Universität Halle zum Professor der orientalischen Sprachen ernannt, und erhielt zugleich die Pfarrei in der Vorstadt Glauchau. Als Pastor konnte er seine Hauptrichtung auf das Praktische recht bethätigen. Die sehr vernachläßigte Gemeinde wurde durch ihn bald aus ihrem sittlichen Verfalle gehoben, vorzüglich dadurch daß sich Francke des Unterrichtes der armen Kinder, und namentlich der Waisen, annahm. Von Menschenfreunden vielfach unterstützt, erweiterte er erst sein Wohnhaus zur Aufnahme verwaister Kinder und im J. 1698 schon konnte er den Grund zu einem besondern Waisenhause legen und dann den Bau desselben nicht nur vollenden, sondern auch weitere Gebäude zu seinen großartigen Humanitätsplänen aufführen. Es wurden Schulen für alle Stände und mehrere Industrie-Anstalten eingerichtet; eine Buchhandlung und Buchdruckerei, eine Bibliothek, eine Pensionsanstalt, eine Apotheke damit verbunden, und zusammen die Franckischen Stiftungen genannt. Francke's Freund, Carl Hildebr. Freiherr von Canstein, der Pietist und Freund Spener's, vereinigte mit diesen Stiftungen, wozu er bedeutende Geldsummen schoß, eine Bibeldruckerei, wodurch zu erstaunlich wohlfeilen Preisen die hl. Schriften gedruckt und viele tausende Exemplare derselben unter den Unbemittelten verbreitet werden konnten. Daher kann mit Recht die Cansteinische Bibelanstalt eine Vorläuferin der heutigen Bibelgesellschaften genannt werden.

Zur Errichtung aller der so großen und umfassenden Franke'schen Anstalten trug der Staat Nichts bei, alles wurde aus den Privatmitteln und den Werken der Wohlthätigkeit von Menschenfreunden bestritten. Halle wurde durch Francke, der mit Spener auf das innigste verbunden war, Sitz des Pietismus (vergl. d. Art.): es fehlte beiden Männern, die vor allen auf practisches Christenthum drangen und es eifrig zu verbreiten suchten, nicht an Gegnern, die besonders aus der Mitte der strengen Orthodoxen, unter den Theologen auf den sächsischen Universitäten sich erhoben. Francke starb zu Halle als Professor der Theologie und Oberprediger der St. Ulrichsgemeinde im J. 1727. Er verfaßte eine ziemlich große Anzahl Schriften, die großentheils in die practische Theologie gehören. An seinem hundertjährigen Todestag 8. Juni 1827 wurde ihm ein Denkmal gesetzt. Vergl. A. H. Niemeyer, Leben u. Verdienst A. H. Franckens. Halle 1794. Guericke, A. H. Francke. Halle 1828. Δ

Franco von Köln, einer der berühmtesten Namen in der Geschichte der Musik, heißt gewöhnlich Erfinder der Mensuralmusik. Früher galt eine Zeit lang als solcher der Franzose Johannes de Muris. Aber schon die ersten Anfänge der Kritik mußten dieses Vorurtheil beseitigen, und nun trat Franco an die Stelle, auf den die ältesten Schriftsteller über die Mensuralmusik (unter ihnen wie angegeben wird, Johannes de Muris selbst, im Anfange einer unter dem Titel compendium Joannis de Muribus in der Vaticanischen Bibliothek befindlichen Schrift; in seinen von Gerbert herausgegebenen Werken wird Franco mit keiner Silbe erwähnt) zurückverweisen. Allein seine Schrift de musica et cantu mensurabili, welche von Gerbert im dritten Bande der scriptores veteres de cantu et musica sacra herausgegeben ist, zeigte wieder, daß auch er schon viele Vorgänger gehabt hat; denn gleich im Eingange spricht er von vielen andern neuern und älteren Schriftstellern, welche die Mensuralmusik behandelt hätten. Wenn wir nun damit den Schluß seiner Einleitung verbinden, worin er sagt, „daß er die Mensuralmusik kurz abhandeln, dabei, was andere bereits richtig gesagt, aufzunehmen nicht versäumen, auch ihre Irrthümer widerlegen und zurückweisen, und wenn er selbst etwas Neues gefunden, dies mit Gründen unterstützen und beweisen wolle", und nun den ganzen Verlauf der Schrift hindurch die einzelnen behandelten Dinge mit ihren Namen und Zeichen als längst erfunden, angewandt und besprochen vorfinden, so können wir seinen Antheil an der Mensuralmusik näher dahin bestimmen, daß er das zu seiner Zeit bereits vorliegende mannichfaltige Material, dasselbe ordnend, berichtigend und vervollständigend, zu einem zusammenhängenden Systeme gestaltete, welches noch lange die Basis der betreffenden Lehre bleiben konnte. So wird denn von den folgenden Schriftstellern über dieselbe Materie gewöhnlich magister Franco als ein Hauptautor citirt, und so ist es gekommen, daß man ihn, wie dergleichen in der Geschichte der Künste so gewöhnlich und so natürlich ist, geradezu den Erfinder der Mensuralmusik, insbesondere auch der die Mensur ausdrückenden Notenfiguren, genannt hat. Immerhin scheint er unter den frühern Schriftstellern

über die Mensuralmusik der bedeutendste gewesen zu seyn, der zur systematischen Begründung der Lehre von der Mensur und zu deren Verbreitung am meisten beigetragen hat, und als solcher nimmt er mit Recht eine ausgezeichnete Stelle in der Geschichte der Musik ein. — Der Inhalt des genannten Werkes von Franco muß uns auch bei der Bestimmung seines Zeitalters leiten. Denn darüber gibt es keine directe und ausdrückliche Nachricht. Man hat ihn in das elfte Jahrhundert versetzt, weil ein in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts zu Lüttich lebender, durch vielseitige Gelehrsamkeit berühmter Scholasticus dieses Namens aufgezeichnet war. Dafür, daß dies zugleich der musikalische Schriftsteller sey, haben die Verfasser der histoire literaire de la France, welche diese Combination machen, außer dem Namen nur noch den beiderseitigen Zusatz magister geltend gemacht (die fernere Bezeichnung unseres Franco in Handschriften als Franco Parisiensis scheint ihnen nicht bekannt gewesen zu seyn). Man könnte dem nun allenfalls noch hinzufügen wollen, daß dasjenige, was von dem Lütticher Franco überliefert wird, wenn auch von musikalischen Kenntnissen und Schriften darin speciell keine Rede ist, doch keineswegs fremdartig sey, da er darin unter andern (ebenso wie dies von Johannes de Muris bekannt ist) als Mathematiker gerühmt wird; daß ferner von ihm eine dem Erzbischof Hermann von Köln gewidmete Schrift angeführt wird, was nicht minder zu einem von Köln herstammenden Franco zu passen scheine. Allein, auch abgesehen von dem häufigen Vorkommen des Namens (die oben berührten Verfasser der hist. literaire de la France führen gleich anfangs noch drei andere bekannte Männer dieses Namens an), scheint die in sachlicher Hinsicht zwischen jenem Jahrhunderte des Guido von Arezzo und dem Werke Franco's liegende Kluft keinen weitern Zweifel über die Verschiedenheit der beiden Personen zu gestatten. Weder Guido noch die ihm nachfolgenden bekannten Schriftsteller des elften und zwölften Jahrhunderts sprechen irgend von einer bestimmten Mensur. Bei Franco selbst aber sehen wir nicht etwa erste Anfänge und Versuche, sondern einerseits ein reiches, lange Zeit der Ausbildung voraussetzendes Material über die Mensur, andererseits sehr bedeutende Fortschritte in dem Contrapunkte, mit dessen Fortbildung die der Mensur Hand in Hand geht; beides unter vielfacher Beziehung auf längst vorhergehende Praxis und Litteratur. Nach der andern Seite hin liegt unser Franco dem Marchettus von Padua, der noch zu Ende des dreizehnten Jahrhunderts schrieb, schon als einer der ältern Schriftsteller vor. So vermuthete denn schon Gerbert (de cantu et musica sacra tom. II. p. 124.), daß unser Franco dem zwölften Jahrhunderte angehören möge, Kiesewetter aber glaubt ihn, unter Zusammenfassung aller hier in Betracht kommenden Punkte (in einem Aufsatze „über Franco von Köln und die ältesten Mensuralisten" in der Leipziger allg. musik. Zeitung 1828), in die drei oder vier ersten Decennien des dreizehnten Jahrhunderts stellen zu können. — Was das Vaterland unsres Franco betrifft, so heißt er in der Mailander Handschrift, woraus Gerbert seine Schrift herausgegeben hat, Franco Parisiensis. Eine andere Abhandlung

von ihm soll anfangen: ego Franco de Colonia, wonach er also Deutschland angehört, womit auch die Angabe einiger Schriftsteller des fünfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts zusammenstimmt. Vielleicht sind beide Angaben dahin zu vereinigen, daß Franco, von Köln gebürtig, in Paris lehrte und schrieb; für letzteres könnte man noch den Umstand geltend machen, daß unter den von ihm in seiner Schrift angeführten musikalischen Beispielen ein paar mit französischem Texte vorkommen. Hth.

Frank, Sebastian, gewöhnlich Francus genannt, einer der merkwürdigsten Freigeister des sechszehnten Jahrhunderts, wurde zu Donauwörth in Schwaben geboren. Sein Geburtsjahr und seine Eltern sind unbekannt; eben so wenig wissen wir wie und wo er seine Jugend zubrachte. In den zwanziger Jahren hielt er sich in Nürnberg und der Umgegend auf, 1528 verheirathete er sich mit einer Würzburgerin und blieb in der genannten Stadt bis zum Jahre 1530. Hierauf begab er sich nach Straßburg und Ulm, wo er sich bis zum Jahr 1539 aufhielt. Von da an trieb er sich in verschiedenen Orten in Deutschland herum bis zu seinem wahrscheinlich im J. 1545 erfolgten Tode. — Frank wird bald unter die Schwenkfeldianer, bald unter die Wiedertäufer gezählt, obgleich er keiner der bestehenden Religionsgesellschaften und Partheien angehören wollte. Anfänglich näherte er sich der schroffen Theorie Luthers vom Glauben und von der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur. Ueberhaupt scheint er mit dem Wittenbergischen Reformator in genauerer Verbindung gestanden zu haben, wie ihm denn auch derselbe noch im J. 1530 eine Vorrede zu seinem Werke über die Türken schrieb. Später jedoch, als sich die Ansichten Frank's mehr entwickelt hatten und derselbe seinen Negationsproceß weiter, d. h. consequenter fortgeführt hatte, änderte sich das gute Einvernehmen zwischen ihm und den obersächsischen Theologen. Seine Lehre wurde nicht allein von den zu Schmalkalden im J. 1540 unter Melanchthons Vorsitze versammelten Theologen verworfen, sondern Luther sprach sich auch noch nach Franks Tod im J. 1545 in einer Vorrede zu einem Gespräch zu Ehren dem Ehestand „sehr bitter und unglimpflich" über ihn aus, indem er ihn ein Lästermaul nannte, das des Teufels eigen und liebstes Maul gewesen sey; ferner einen Enthusiasten oder Geisterer, dem nichts gefalle, als Geist, Geist, Geist; der vom Wort, Sacrament und Predigtamte nichts halte u. s. w.

Als Quelle seines Systems ist seine Unterscheidung zwischen dem äußern Worte und dem innern anzusehen, welche er allerdings mit Denk und Hetzer gemein hatte. Das göttliche Wort ist Alles in Allem und ihm sollen wir folgen. Es gibt aber ein doppeltes Wort Gottes, ein äußeres und ein inneres. Jenes ist die Schrift, dieses ist das rechte eigentliche Wort Gottes, welches in die Brust jedes Menschen gegeben ist. Die Schrift kann ohne dieses nicht verstanden werden. Sie ist deßhalb unverständlich, in Parabeln und Allegorien eingehüllt, und für den gewöhnlichen Menschen bedeutet sie nichts. Das eigentliche Wort Gottes ist das innere, das Gesetz Gottes, das in unsere Herzen geschrieben ist. Daher kann

Einer das lebendige Wort Gottes haben, auch wenn er die Schrift nicht besitzt. Denn das wahre Wort Gottes ist von Ewigkeit gewesen, ehe die Schrift war und wird auch seyn wenn die Schrift nimmer ist. Darum lasse sich Niemand mit dem Buchstaben der Schrift betäuben und bezaubern, sondern erwäge und probire zuvor die Schrift, wie sie sich mit seinem Herzen vergleiche. Ist sie wider dein Gewissen und einwohnend Wort, so hüte dich bei Leib: sie ist nicht recht nach dem Sinne des Geistes verstanden und ausgelegt: denn die Schrift soll unserm Herzen und Geist Zeugniß geben, und nicht dawider seyn und wie man die Geister zuvor probiren soll, also auch den Buchstaben der Schrift, ob er nach dem Sinn Christi sey ausgelegt und eingeführt. In seiner Lehre von Gott näherte sich Franck, wie K. Hagen sagt, dem System Spinozas, indem er sogar den Ausdruck Substanz zur Bezeichnung des Wesens Gottes gebraucht. Uebrigens dachte er sich, ähnlich wie in neuester Zeit Feuerbach, unsere Erkenntniß Gottes als etwas bloß Subjectives. Alle Accidentia, Affekt, Zufall, die man Gott andichtet, sind allein in uns und gar nicht in Gott, in dem kein Bedürfniß, Leid, Unwille u. s. w. fallen mag. Darum ist er ihm auch also, wie er ihn glaubt und denkt. So nimmt nun Gott in uns unsere Armuth und unsren Willen an. Gott kann viel Dings an sich selbst ohne Creatur nicht haben, das er erst in der Creatur wird und annimmt, als Weise, Statt, Ordnung, Zeit, Maß. Also will Gott in Creaturen, der doch ohne Creatur, unbeweglich und willenlos ist. Summa, Gott wird erst in uns zum Willen, an sich willenlos; wie wir ihn nun in uns ziehen, so will Gott. Aehnlich faßt er auch die Erlösungstheorie. So ist auch Gott, sagt er, nie über uns entrüstet gewesen. Der Zorn lag allein in uns selber, und so heftig, daß uns Niemand denselben ausreden konnte, so daß Gott seinen Sohn schicken mußte, um die Feindschaft, welche zwischen uns und Gott in uns war, abzugraben. Auf Gottes Seite hätte es dies nicht bedurft: aber wir konnten es nicht glauben, wir waren so voller böses Gewissen gesteckt. Hätten wir in Gott immer nur die Liebe gesehen, hätte er nicht nöthig gehabt, Christum uns zu schicken, in ihm zu zu Fleisch zu werden. Die göttliche Vergebung war schon vor dem Sündenfalle vorhanden: aber bei den Menschen, die alle Dinge zeitlich und äußerlich erfassen, erst dann, wenn sie ihnen offenbar werden, trat das Bewußtsein dieser Vergebung erst mit dem zeitlichen Christus ein. Erst mit seinem Opfertode glaubten die Menschen einen gnädigen, versöhnten Gott zu erhalten, während dieser doch schon von Anbeginn an uns ein gnädiger und gütiger Gott war: wir aber hielten ihn nur für einen zornigen Gott. Christus selbst ist ihm das innere Wort, welches von Anfang an gewesen und nicht erst mit dem historischen Christus angefangen hat. Durch Christus seyen die göttlichen Ideen nur deutlicher ausgesprochen und uns zum Bewußtseyn gebracht worden. Das Wesen Christi aber ist die Liebe, sowie auch das Wesen Gottes. Darum begreifen die Schrift, das Gesetz, die Propheten Alles in der Liebe. Ergreife die Liebe in Dir, so hast du beide, Gott und Christum ergriffen und kannst nicht

sündigen oder fallen. Dem bisher Angeführten zu Folge ist es nur consequent, wenn Frank das *Wesen der Religion und Frömmigkeit* in die *Innerlichkeit* setzt. Es ist gleich viel, du sagst Glaube, Liebe, Gesetz, Gottesfurcht, Hoffnung, Gebet oder Christus mache selig. Denn es ist Alles gleich: es sind nur andere Namen. Diese innere Gesinnung muß sich nun aber, wenn sie wirklich vorhanden ist, auch nach außen bethätigen. Der Glaube, sagt er, ist nie ohne Wirkung d. h. ohne Wirkung der Liebe. Wo die *Werke der Liebe fehlen*, da ist gewiß und wahrlich weder Christus noch Glaube, noch heiliger Geist, sondern nichts als ein falscher, betrüglicher Ruhm und Name. Es ist wahr, die Werke *machen* nicht schlecht oder fromm, aber sie sind ein Zeugniß vom Menschen. Die gute, wohlschmeckende Frucht zeugt, daß der Baum gut ist. Also *macht* Mord, Ehebruch keinen Sünder, sondern *bezeugen*, daß er ein Bub, Mörder oder Sünder ist. Besonders wurde *Frank* vorgeworfen zu lehren, daß alle *Sünden gleich seyen*. Die Sünde ist ihm aber allein im Willen und Affekt und ist nichts anderes, als eine freiwillige Abkehr von Gott und eine Kehr zu sich selbst. Ob die Sünde begangen oder ob sie gehindert wird, darauf kommt nichts an: denn im *Willen* des Menschen ist sie schon begangen. Summa, Alle Sünd und Gerechtigkeit ist inwendig ein geistlich Ding im Herzen, von Gott oder dem Satan gepflanzt. Darum ist alle äußerliche Abgötterei, Sünde und Gottesdienst eigentlich kein Gottesdienst, Sünde und Abgötterei, sondern nur eine Frucht, Ausdruck und Ceremonie derselben, so zuvor im Herzen sind und daraus entspringen. Dieser seiner *mystisch-pantheistischen* Ansicht gemäß konnte Frank, wie schon oben bemerkt, weder zu den bestehenden *Religionspartheien* eine Neigung haben, noch selbst eine eigene *Secte bilden* wollen. Sehr bezeichnend für seinen Standpunkt ist, wie er sich in dieser Beziehung ausspricht: Es gehet mir auch mit etlichen also, darum, daß ich die Schrift nicht allewege an allen Orten, wie sie, verstehe, sondern meine Gaben der Gemeine Gottes zu gut nicht für Artikel des Glaubens, sondern zu prüfen und zu urtheilen vorlege. So verruft der mich für einen Sonderling, der für einen Sectirer, der für einen Letzkopf und Wiedertäufer, dieser noch ärger, so doch meinem genio gar zuwider ist, und mich bisher mit Gottes Gnade so unpartheiisch gegen jedermann gehalten habe, ja ein solches Mißfallen ob allen Secten und Absonderungen, daß ich auch noch unter dem Papstthum, Türken, allen Secten, Völkern und Nationen meine Brüder und Glieder des Leibes Christi zu seyn achte. . . . . Ein Jeder kann für sich selbst wohl fromm seyn, wo er ist, darf nicht aber hin und her laufen, eine sondere Secte, Taufe, Kirche suchen, anrichten und auf einen Haufen setzen und seinem Anhang zu lieb glauben, fromm sein und zu Dienst heucheln. Daher sind ihm auch die *Ceremonien* etwas Gleichgültiges, ja nach Umständen Verwerfliches. Alles, was äußerlich ist und zeitlich, als Beschneidung im alten Testament, im neuen Taufe, Schlüssel, des Herrn Brod, auch Christus selbst nach dem Fleisch sind nicht Gottes Wort, sondern allein ein Schatten und Figur desselben. Das innerliche Wort Gottes

aber bleibt immer. Denn das Wort Gottes ist nicht also Fleisch geworden, daß es jetzt nimmer Geist, sondern Fleisch sey, sondern es hat sich mit dem Fleisch nur bekleidet, ist sichtbar worden. Ist nun Christus, der Sohn Gottes, nach dem Fleische nicht Gottes Wort, so ist dieses noch weniger Taufe, Beschneidung, Tempel oder überhaupt etwas Aeußerliches. Gott ist ein Geist, und es ist ihm, daher an solchen äußerlichen Dingen nichts gelegen, ja sie sind ihm ein Gräuel, wenn man alle äußerlichen Dinge nicht versteht und braucht als Figur, Erinnerung, Einleitung, sondern Gott damit hofiren will: als da sind Beschneidung, Tempel, Taufe, Nachtmahl, Kirche, Bann, Schlüssel. Bitter spricht er sich gegen die neue Orthodoxie im Protestantismus in folgenden Worten aus: Doch sehe Dich eben für, der Teufel, der nicht feiern kann, hat den Papst ausgenützt, und er ist bei vielen also entdeckt, daß er sich unter dem Papst nicht mehr verbergen kann. Hierum wird er ein ander geschwinder Papstthum errichten. Da richte dich nach, und gehet schon tückisch im Schwang, daß wir nicht allein auf den entblößten Teufel im Papst nur glaffen, und dieweil einen anderen vor der Thüre lassen einkommen in den Tempel Gottes, d. h. in unser Herz und Gewissen, das allein Gott und seinem Wort geweiht seyn soll. Die Welt, die in allweg betrogen seyn will, muß doch einen Papst haben, ja sollte sie ihn stehlen und alle Tage einen neuen haben.

Aus den bisher angeführten Kernpunkten seiner Lehre gibt sich uns Frank als einen Geist zu erkennen, der die ganze Objectivität, wie sie sich durch die Geschichte seit anderthalb Jahrtausenden aufgebaut hatte, von sich warf und einem vollendeten Subjectivismus huldigte, weßhalb ihn der früher angeführte Historiker den Repräsentanten der reformatorischen Richtung und den Vorläufer einer neuen Entwicklung des menschlichen Geistes nennt, in welchem die Ideen der neuern Philosophie nicht bloß bereits im Keime vorhanden seyen, sondern von dem auch manche derselben schon vollkommen ausgebildet worden seyen. Auf jeden Fall muß man demselben, vom Standpunkt des Protestantismus aus betrachtet, mehr Geist und Consequenz zusprechen, als den Reformatoren, welche die Auctorität der Kirche verwarfen und nur ihre eigene Auctorität anerkannt wissen wollten und dem Processe der Negation eine willkührliche Grenze setzten. —

Frank ist außerdem als Historiker von Bedeutung, als Verfasser mehrerer geschichtlicher Werke, von denen seine allgemeine Chronik das wichtigste und berühmteste ist. Dasselbe zerfällt in drei Theile, von denen der eine bis auf Christus und der zweite bis auf Karl V. reicht, während der dritte die Kirchengeschichte enthält, und besonders durch die Darstellung der Ansichten der Reformatoren sowie der Männer freierer Richtung und der Wiedertäufer von Interesse ist. Daß dieses Werk bei seinen Zeitgenossen Beachtung fand, geht daraus hervor, daß es mehrere Auflagen erlebte. Unter seinen übrigen zahlreichen Schriften führen wir an: Paradoxa oder 200 Wunderreden und Räthsel aus der hl. Schrift;

das verpitschirte mit sieben Siegeln verschlossene Buch, das recht Niemand aufthun und lesen oder verstehen kann, denn allein das Lamm, und die mit dem Lamm bezeichnet dem Lamm angehören; ein Buch von dem Reiche Christi, von dem Baum des Wissens, Gutes und Böses. — Obwohl Frank keine Secte gestiftet hat, so hat derselbe doch besonders in Oberdeutschland viele Anhänger hinterlassen, welche übrigens bei dem raschen Ueberhandnehmen der orthodox-protestantischen Richtung immer mehr Terrain verlieren und daher bald aus der Geschichte verschwinden mußten. — Vergl. Bayle dict. hist. Art. Francus. Arnold, Kirchen- und Ketzergeschichte, Theil II. XVI. c. 21. §. 40 ff., besonders aber das in vieler Hinsicht ausgezeichnete Werk K. Hagens, Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter. Erlangen 1844. 3. Band S. 314—396.

Brischar.

Frankreich. Dieses Land wurde im Alterthum Gallien genannt und von keltischen Stämmen bewohnt. Die Anfänge der christlichen Kirche in Gallien führt Baronius zum Jahr 74 auf die apostolischen Zeiten zurück. Der hl. Petrus ordinirte dieser Angabe zufolge die Bischöfe von mehreren Städten; die Gewähr fehlt.

Um das Jahr 95 nach Chr. nennt das römische Martyrologium den Bischof Taurinus in Ebroica, Evreux in der Normandie; Lucianus in Bellovacum, Beauvais, Dionysius in Parisii, Paris, Nicasius in Rotomagus, Rouen, und Andere. Erwiesen ist es, daß die Städte und Kastelle, welche die Römer anlegten, auch die Pflanzstätten des Christenthums wurden, das bei dem Verkehr der Gallier mit ihren Stammgenossen, den Galatern in Asien, höchst wahrscheinlich von daher zu ihnen kam, aber durch Rom verbreitet wurde und sich zu seiner Bedeutung erhob. Im zweiten Jahrhundert sehen wir an der Spitze der christlichen Gemeinden und Missionsstätten im Süden den hl. Pothinus, welcher in einer Verfolgung, wovon die Christen zu Vienna und Lugdunum ihren Brüdern in Asien und Phrygien in einem griechischen uns aufbehaltenen Schreiben Kunde gaben, 90 Jahre alt sein frommes Leben 177 im Kerker endigte. Er war wie sein Nachfolger, der hl. Irenaeus, welcher 202 den Märtyrertod erlitt, aus Asien gekommen; letzterer ward die Leuchte des Evangeliums in Gallien genannt, und das mit Recht; denn er sendete den Ferreolus und Ferutius als Glaubensboten zu den Helvetiern und Sequanern, wirkte auch durch seine Schriften zum Heile der jungen, ihm untergebenen Gemeinde, und legte wahrscheinlich zu Lugdunum eine Katechetenschule an. Die Gemeinden in Vienne und Lugdunum haben auch griechische Briefe an den Papst, den hl. Eleutherius abgesendet. Auf einen Verband mit Rom, welcher die gallischen Christen dem römischen Bischofe untergeordnet haben möchte, läßt sich aus dieser Angabe nicht wohl schließen. Nach Tertullian gab es zur Zeit des hl. Irenaeus mehrere christliche Gemeinden in verschiedenen Gegenden Galliens. Um die Mitte des dritten Jahrhunderts unter der Regierung des Kaisers Decius bestanden nach Gregor von Tours die Bisthümer Turones (Tours), Arelate (Arles), Narbona, Tolosa,

Parisii, Arverna und Lemovicum. Sicher gab es auch Bischöfe in Geneva, Genf; Rotomagus; Pictavium (Poitiers), und Ambianum, Amiens, da auf den Concilien zu Lugdunum einmal 12 und dann 13 Bischöfe erschienen. Treviri, die bedeutendste Stadt in Gallien, auch das zweite Rom genannt, hatte ohne Zweifel schon zu Anfang des 4. Jahrhunderts eine bischöfliche Kirche; sie war auf dem Concil von Arles 314 vertreten. Die Metropolitanverfassung begann mit dem Ende des 4. Jahrhunderts, war aber keineswegs mit der politischen Eintheilung der Provinzen verbunden; denn die zweite narbonensische Provinz, und die der See- und grajischen Alpen hatten längere Zeit keine eigne Metropolitane, sondern sie standen unter dem Bischofe von Arles, welcher die Rechte eines Metropoliten beanspruchte, seit der Praefectus praetorio seinen Sitz von Treviri nach Arles verlegt und dieses dadurch zu Galliens Hauptstadt gemacht hatte. Später galt die bürgerliche Eintheilung des Landes als Norm für die kirchliche, und die Hauptstadt der jedesmaligen Provinz war auch die Metropole derselben.

Die Rohheit der Zeit, die häufigen Angriffe der Germanen, die seit 406 fast ungehindert Gallien durchzogen, das burgundische und westgothische Reich stifteten, dann den Franken wieder Platz machen mußten, hemmten die gedeihliche Entwickelung des Christenthums in diesen Landen, wenn auch Chlodwig mit seinen Franken sich bekehrte. Häufige Concilien wurden nöthig, um, wie der Papst Hilarius verordnet, und wie es in der Absicht des nicänischen Concils lag, zu beseitigen, was bei der Ordination der Bischöfe und der Annahme der Priester gegen die apostolischen Vorschriften geschehen sey, und im Leben des Klerus Aergerniß gebe. Hatte einerseits der fromme Sinn einzelner Gläubigen die Kirche bereichert, zumal, da seit 321 zu Gunsten derselben zu testiren gestattet war, und so das materielle Wohl derselben gefördert, so führte, zu ihrem größten Nachtheile auf der andern Seite, die Aussicht auf ein bequemes Leben eine Menge Leute ohne Bildung und Sitte in den Besitz hoher geistlicher Würden. Die Bestechung wurde als das sicherste Mittel zur Erreichung des Zweckes angewendet und es konnte nicht ausbleiben, daß nicht blos Laien, ohne vorher niedere kirchliche Aemter verwaltet zu haben, sondern sogar Verbrecher den bischöflichen Stuhl bestiegen, wie es sich aus dem Zeugniß des Sidonius Apollinaris und den Briefen Cölestins I. ergibt. Dieser Unfug hatte zur nothwendigen Folge, daß die Geistlichkeit darauf hinarbeitete, das Wahlrecht der Gemeinden immer mehr zu beschränken und an sich zu ziehen.

Auf den Inseln Lerina und Lero, St. Honoré und Ste. Marguerite an der Südküste Galliens wurden die ersten Klöster errichtet. Der hl. Martin war ein vorzüglicher Beförderer des Mönchswesens. — Der Bischof von Rom gewann erst einen nachweislichen Einfluß auf die Kirche in Gallien in dem Streit, welcher sich zwischen dem Bischofe von Arelate und dem von Vienna bezüglich ihrer Ansprüche auf Metropolitanrechte erhob, nachdem das Concil zu Taurinum 397 die Entscheidung vergebens ausgesprochen hatte.

Im Jahre 450 bestimmte Leo der Große den Bischöfen von Vienna und Arelate ihre Sprengel, und Hilarius bestätigte 462 diese Vertheilung.

Daß Gesuche an Rom vorausgegangen sein mußten, läßt sich daraus schließen, daß Zosimus den Patroklus, Bischof von Arles, zu seinem Vikare in den gallischen Ländern gemacht hatte. Gregor der Große verweist in einem Rundschreiben an die Bischöfe Galliens bei Streitigkeiten auf den Bischof von Arles, seinen Vikar nach altem Brauch.

Zu Anfang des 7. Jahrhunderts waren Lugdunum, Rotomagus, Turones, Senones, Treviri, Remi, Vienna und Arelate, Bituricae, Elusa und Ebredunum die Metropolen der gallischen Kirche. Die beiden germanischen Provinzen, die maxima sequanorum, die grajische, pennische und zweite narbonensische Provinz scheinen zu Vienna und Treviri gehört zu haben.

Zur Kirchenprovinz von Vienna gehörten im 5. Jahrhundert die Bisthümer Valentia; Tarentasia in Savoien; Geneva am Genfersee und Gratianopolis, das heutige Grenoble; zu der von Arelate die Bisthümer Vaseo, Vaison; Massilia, Marseille; Arausio, Orange; Avenio, Avignon; Forum Julii, Frejus; Antipolis, Antibes; Vivarium oder Alba, Viviers; Civit. Tricastinorum, Trois Châteaux; Dea. Die in der Dauphine; Carpentoracte, Carpentras; Cabellio, Cavaillon an der Durance; Apta, Apt am Calavon; Vapincum, Gap in der Dauphine; Segesterica, Sisteron an der Durance; Tolonum, Toulon; Aquae, Aix; Reji, Riez und Vendaca, Venasque.

Die Kirchenprovinz von Treviri ist in Art. Deutschland (S. II. 328) nach zu sehen.

Der Metropole Lugdunum, Lyon, waren untergeben: Augustodunum, Autun; Cabillo, Chalons sur Saone; Lingones, Langres und Matisco, Maçon in Bourgogne.

Die Suffraganate von Remi sind: Ambiani; Suessio; Lugdunum clavatum, Laon in Isle de France; Bagacum Nerviorum, le Hainauld in Hennegau; Catalauni; Silvanectum, Senlis in Isle de France; Augusta Vermandurorum, St. Quentin an der Somme; Noviomagus, Noyon an der Somme, und Atrebate, Arras in Artois.

Zur Kirchenprovinz Rotomagus gehörten Abrincae, Abranches; Constantia, Coutances am Sioule; Lerovium, Lissieux; Orimum; Ebroica, Evreux; Sagi, Seez; und Bajocassi, Baieux am Aure.

Turones zählte zu seinem Sprengel Namnetum, Nantes; Redones, Rennes; Cenomani, le Mans an der Sarte; Venetia, Vannes und Andegavi, Angers an der Majenne.

Die Metropole Senones umfaßte das Gebiet der Bisthümer: Parisii; Aurelianum, Orleans; Autissiodorum, Auxerre; Tricasses; Carnotum; Nivernum, Nevers; Meldae, Meaux an der Marne.

Die Kirchenprovinz von Ebredunum bestand aus den Bisthümern Nicaea, Nizza in Piemont; Dinia, Digne in der Provence; Sanicium, Senez eben daselbst; Glannata, Glandèves; Cemelia, Cimia in Piemont und Vincium, Vence in der Provence.

Die Metropole Bituricae hatte zu Suffraganen die Bischöfe von Civitas Gabalum, Javoulx in Languedoc; Lemovia, Limoges; Cadurci, Cahors in Guyenne; Rutena, Rodez ebendaselbst; Albiga, Alby in Albigeois und Arverna, Clermont.

Die Kirchenprovinz Burdigala begriff in sich die Bisthümer Petricorium, Perigueux in Perigord; Pictavi, Poitiers; Santones, Saintes an der Charente; Encolisma, Angoulesme in Angoumois, und Aginnum, Agen in Guyenne.

Die Suffraganate endlich von Elusa sind Vasatae, Bazas in Guyenne; Lactora, Lecture; Auscii, Auch in Armagnac; Vicus Julii, Air am Adour; Lascara auch Civitas Benearnentium, Lescar in Bearn; Olora, Oleron am Gave; Bigorra, Tarbes in Bigorre; Convenae, St. Bertrand an der Garonne; Consoranni, St. Lizier am Salat und Aquae, Acqs oder Dar am Adour.

Gallien zählte somit im Beginn des 6. Jahrhunderts 99 Suffraganate unter 12 Metropolen.

Die einzelne Geschichte dieser Diöcesen gibt das gelehrte Werk Gallia Christiana. In der späteren Zeit kamen etwa um 1026 Treviri, Arelate, Vienna, Lugdunum und Ebredunum mit Burgund an Deutschland. Siehe diesen Artikel II. Seite 332. Auch, Bordeaux, Bourges, Dol, Narbonne, Rheims, Rouen, Sens und Tours sind die Erzbisthümer im 11. Jahrhundert. Dol gehörte eine Zeitlang zur römischen Diöcese unter Gregor VII. In dem Jahre 1245 kam die Provence, und 1349 die Dauphiné an die französische Krone und mit ihnen die Kirchenprovinzen von Arles, Air, Embrun, Monstiers en Tarantaise, Vienne und Lyon. Zur Zahl der Erzbisthümer fügte Johann XXII. Toulouse 1317 mit den Bisthümern Lavaur, Pamiers, Lambez, Montauban, Rieux, Papoul und Mirepoix. Durch den westphälischen Frieden 1648 kam das Oestreichische Elsas an Frankreich; Metz, Toul, Verdun besetzte Heinrich II. schon 1552, und der Friede von Ryswick 1697 sicherte ihm auch Straßburg. Im Jahre 1766 wurde das Herzogthum Lothringen mit Frankreich vereinigt, und somit das Gebiet seiner Kirche abermals vergrößert und abgeschlossen.

Die römisch katholische Kirche in Frankreich war mit der Zeit mächtig geworden und in den Besitz von mehr als dem siebenten Theile des liegenden Grundeigenthums gekommen. Mit Ausschluß der sogenanten ausländischen Geistlichkeit d. h. der deutschen und belgischen Bischöfe, welche die geistliche Aufsicht über französisch gewordene Landestheile behielten, hatte sie im Jahr 1654, 180,000 Lehngüter, worunter 83,000 Standesherrschaften waren; außerdem besaß sie 240,000 Meiereien, 1,700,000 M. Weinberge, 400,000 abgerechnet, wovon sie den dritten oder vierten Theil des Weinertrags erhielt, 600,000 Morgen lediger Feldgüter, 135,000 Weiher 900,000 M. Wiesen, 1,800,000 M. Wald und 1,400,000 M. Weiden. Von Hammerwerken und Mühlen aller Art besaß sie 245,000 Wasserräder; ihr Reichthum war so groß, daß kaum ein Grundstück zu finden war, auf welches sie nicht eine Rente, Hypotheke oder eine fromme Stiftung besaß,

die eine jährliche Abgabe von 1/2 bis 3 Livres für eine Messe oder Kerze auf ewige Zeiten stipulirte. Der Finanzminister Necker schätzte in seinem compte rendu au Roi 1781 die Einkünfte der gesammten Geistlichkeit auf 130,000,000 Livres oder 35,000,000 Thaler. Vor dem Ausbruch der Revolution zählte die gallikanische Kirche, ohne das päpstliche Gebiet von Avignon und Corsika, 130 und mit ihnen 139 bischöfliche Diöcesen. Die Zahl der regulirten Abteien war auf 368, die der Mönchsklöster auf 115, der Nonnenklöster auf 253 gestiegen; aber seit Ludwig XVI. waren sie nicht mehr so zahlreich bewohnt; denn die 80,000 Mönche und Nonnen zu Anfang seiner Regierung waren 1789 bereits auf 20,000 zusammengeschmolzen. Ihrem äußeren Bestande brachte der 4. August desselben Jahres großen Nachtheil. Die constituirende Nationalversammlung hob unter der Proclamation der Menschenrechte die Privilegien der Stände, die Feudalrechte und Zehnten auf. Die Kirchengüter wurden mit den königlichen Domainen im November für ein Eigenthum der Nation erklärt und 400 Millionen Assignaten darauf dekretirt; am 13. Februar 1790 wurden die Orden und Klöster aufgehoben, und am 26. September von den Geistlichen der Eid auf die Constitution verlangt. Viele verweigerten ihn; viele wanderten aus. Am 26. Mai 1792 wurde die Deportation der unbeeidigten Priester vorgeschlagen, aber vom Könige nicht genehmigt, indessen steigerten sich die Trübsalen, welche über sie hereingebrochen waren, und Vielen wurde Gelegenheit gegeben, ihre Tugend und Aufopferung für die heiligen Pflichten ihres Berufes in den Verfolgungen dieser so stürmischen Zeit zu bewähren. Am 2. September wurden sie in Masse hingemordet, septembrisirt, und unter der unumschränkten Herrschaft Robespierre's aller Religion Hohn gesprochen. Erst am 15. Juli 1801 hörten die Drangsalen der Kirche theilweise auf; durch das Concordat mit Pius VII. (vergl. den Art.) wurde der katholische Cultus in Frankreich wieder hergestellt. Die Einrichtung von 50 Diöcesen wurde verfügt und durch die Bulle vom 3. December 1801 der Sprengel einer jeden begrenzt. Die Verfassung vom 4. Juni 1814 durch die Bourbons gestattete Art. 5 freie Ausübung einer jeden Religion, erklärte aber zugleich Art. 6 die katholische als Staatsreligion. Die Verfassung von 1830 hat diese Bestimmung aufgehoben und die katholische Religion gilt jetzt nur als die der Mehrzahl der Franzosen.

Der päpstliche Stuhl indessen und ein großer Theil des französischen Klerus verlangte, in Anbetracht, daß der Status vor der Revolution nicht wohl wieder hergestellt werden könnte, daß die Bisthümer vermehrt und die Klöster neu eingerichtet werden sollten. Das Concordat vom 17. Juni 1817 setzte nun 92 Bisthümer an, ermäßigte aber wegen neuer Verhandlungen in der Circumscriptionsbulle vom 10. October 1822 ihre Zahl auf 80, worunter 14 die Metropolitanrechte erhielten.

Für die innere Ausbildung der Kirche und ihre Selbstständigkeit war der Streit von großem Gewichte, welchen der Papst Bonifacius VIII. mit dem Könige von Frankreich, Philipp dem Schönen, wegen verschiedener

Eingriffe des letztern in die Rechte der Kirche zu führen gezwungen war. (Vgl. d. Art. Bonifacius VIII). In dem Zeitraume von 1308 — 1377, in welcher von Avignon aus die Kirche beherrscht wurde, mußten der gallikanischen Kirche manche Privilegien zugestanden werden, welche neben so vielen durch die weltliche Herrschaft nothwendig gewordenen Bedrückungen des römischen Hofes und in Verbindung und Uebereinstimmung mit den Beschlüssen des Baseler Concils die pragmatische Sanction Carls VII. zu Bourges im Jahr 1438 herbeiführten. Diese bezog sich in 23 Artikeln auf die ältere Disciplin und beschränkte die Gewalt des Papstes. Damit war das Schisma ausgesprochen; es dauerte bis 1516, wo eine Bulle Leos X. die pragmatische Sanction förmlich aufhob und die Bulle unam sanctam bestätigte.

An die Stelle dieser pragmatischen Sanction trat nun ein Concordat welches nur zum kleinen Theile die Grundsätze der Pragmatik fest hielt. Siehe Fleury hist. ecclesiast. ad. ann. 1516.

Die Religionskriege, welche aus Ehrgeiz und Herrschsucht geführt, Frankreich in sich zerfleischten, haben zur Vergrößerung der Macht der Kirche viel beigetragen, ebenso der wechselvolle Streit gegen die Jansenisten, in dem sich die Orden bekämpften. Man sehe hierüber die Artikel Bartholomäusnacht, Bajus, Jansenisten, Religionskriege. Die Weise, wie die einzelnen Bullen, welche der Papst gegen die irrigen Ansichten erließ, in der gelehrten Welt aufgenommen wurden, zeigte, daß die Macht Roms nicht mehr so entschieden war wie früher. Das verleitete auch den herrschsüchtigen Ludwig XIV. im vermeinten Gefühl erlittener Kränkung die gallikanische Kirche von dem Verbande des von ihm bereits mehrfach ungescheut mißhandelten apostolischen Stuhles mehr frei zu machen, und es erschienen 1682 durch ihn jene 4 Artikel von den Freiheiten der gallikanischen Kirche, welche die Gesammtheit der französischen Geistlichkeit erließ, um selbstständig zu seyn, in der That aber um die Abhängigkeit von Rom mit der vom Könige zu vertauschen. (Siehe gallikanische Freiheiten.).

Die Protestation von Innocenz XI. und die Verdammungsbulle von Alexander VIII. gegen die gallikanischen Artikel waren ohne Erfolg. So wurde der Riß entschieden, und es trat nach einigen Beziehungen hin eine Spaltung mit dem hl. Stuhle ein, wenn auch sonst der Zusammenhang mit demselben durch die Artikel gewahrt wurde.

Die Wechselfälle der Kirche aus der neusten Zeit sind schon berührt, so wie die Organisation vom Jahre 1822. Was den Protestantismus betrifft, so kommt er besonders im Süden vor. Ueber die ersten Erscheinungen der antikirchlichen Richtung siehe: „Albigenser“. Gegen das Eindringen der Reformation hatte Franz I. strenge Gebote erlassen, aber seine schwachen Nachfolger und die politischen Partheien mit ihren Zwecken, der Ehrgeiz des Hauses Guise, das sich auf den Trümmern des Thrones von Frankreich zu erheben trachtete, die Machinationen Philipps II. von Spanien, der Frankreich und seine Entwürfe auf die spanischen Besitzungen in den Niederlanden, welche nach den rélations des ambassadeurs Véne-

tiens in der collection des documents inédits sur l'histoire de France von Tommaseo (1838) der stehende Gedanke des Hauses Valois geworden waren, und die Toleranz gegen die Calvinisten zu Zeiten nöthig machten, durch Bürgerkrieg und Zwietracht zu entkräften suchte, haben wesentlich zur Förderung des Protestantismus beigetragen. Was die Partheien in einem blutigen dreißigjährigen Kampfe (vgl. Religionskriege, franz.) Greuelhaftes gegen einander verübten, das war nicht einzig die Folge des religiösen Fanatismus, sondern zum großen Theile der politischen Tendenzen, welche ihn aufgestachelt hatten und in derselben Weise von Spanien gegen Frankreich gerichtet waren, ja um der Selbsterhaltung willen gerichtet seyn mußten, wie umgekehrt dieses in dem großen deutschen Kriege die Macht des Hauses Habsburg und Spaniens durch die Unterstützung der Protestanten zu brechen suchte. Im eignen Lande verfolgte es sie, weil es hier galt, die politischen Factionen nieder zu halten und seine Macht zu consolidiren. Es ist schwer zu glauben, daß Carl IX. vor dem Ausbruche der Bartholomäusnacht unredliche Absichten gegen die Hugenotten gehegt habe, die bei ihrer Verbreitung seine mächtigen und natürlichen Stützen werden mußten und zu seinen Plänen gegen die spanischen Niederlande ihm nöthig waren. Die Bartholomäusnacht war ein Staatsstreich, mehr auf die Lähmung der königlichen Macht, als auf die Gefahr berechnet, welche die katholische Religion laufen konnte; die katholische Religion mußte andern Absichten zum Deckmantel dienen und hat nun für sie die hergebrachten Verunglimpfungen zu tragen. Wo die Leidenschaften so wüthen, wie in den Zeiten religiöser Verfolgungen, da ist die Wahrheit schwer zu finden; darum wurde auch Katharina von Medicis von allen Schriftstellern bis jetzt zu einem Ungeheuer weiblicher Verworfenheit gestempelt, und die Fehler und Mängel ihres Jahrhunderts und ihrer Umgebung, die Wuth der Factionen, die schwankende Lage des Thrones, den sie ihren Kindern erhalten mußte, hat nicht dazu dienen können, ihre Schuld in einem milder grellen Lichte zu betrachten, oder ein hergebrachtes Urtheil endlich einmal der Kritik zu unterwerfen. Die Reformirten erhielten durch das Edict von Nantes freie Ausübung ihrer kirchlichen Lehren und Gebräuche. Ludwig XIV. hob auf den Rath des Kanzlers Le Tellier das Edict von Nantes 1685 wieder auf. (Vgl. Edict von Nantes). Die Finanznoth Ludwigs des XVI. machte den Beistand des bekannten Necker nothwendig; seinetwegen wurden den Reformirten, welchen er angehörte, wieder ihre bürgerlichen Rechte am 19. November 1787 eingeräumt und 1789 auch ihre Zulässigkeit zu den Staatsämtern ausgesprochen. Der erste Consul Buonaparte ordnete 1801 gleichzeitig mit den Angelegenheiten der Katholiken auch die der Protestanten und stellte sie jenen völlig gleich.

Aber unter der Restauration 1814 brachen blutige Verfolgungen gegen die Protestanten aus, welche die Regierung aus sträflicher Nachsicht um sich greifen ließ. Die Folge davon war, daß sich die Protestanten an Napoleon nach seiner Rückkehr von Elba anschlossen, aber nach der Schlacht

von Waterloo noch heftiger als Anhänger des gestürzten Kaisers gedrückt wurden. Erst 1816 gewährte ihnen die Regierung Schutz.

Im Jahre 1807 wurde der allgemeine jüdische Sanhedrin in Paris eingesetzt und weise auch die bürgerlichen Verhältnisse der Juden geregelt.

Frankreich zählte auf 261,714 Lieues q. (nach 1841) 32,466,000 Einwohner. Roon bestimmt die Zahl für dasselbe Jahr auf 34,194,000 Seelen. Die übrigen Statistiker Balbi, Stein, Merlecker, Schubert, Volger und Dufau weichen von einander ab. Unter dieser Zahl werden 32,466,000 Katholiken, 1,100,000 Reformirte, 500,000 Lutheraner, 2000 Wiedertäufer, 70,000 Juden und 8000 von verschiedenen Secten angegeben. Der Bestand der katholischen Kirche umfaßt die Erzbisthümer 1) Paris mit den Diöcesen Arras, Blois, Cambray, Chartres, Meaux, Orleans, Versailles; 2) Tours mit Angers, St. Brieux, Le Mans, Nantes, Quimper, Rennes und Vannes; 3) Bordeaux mit Agen, Angoulême, Luçon, Perigueux, Poitiers, la Rochelle; 4) Besançon mit Belley, S. Diez, Metz, Nancy-Toul, Straßburg, Verdun; 5) Aix mit Ajaccio, Digne, Frejus, Gap, Marseille; 6) Lyon-Vienne mit Autun, St. Claude, Dijon, Grenoble, Langres; 7) Bourges mit Clermont, St. Flour, Limoges, La Puy, Tulle; 8) Avignon mit Montpellier, Nismes, Valence, Viviers; 9) Alby mit Cahors, Mende, Perpignan, Rodez; 10) Rouen mit Bayeux, Coutances, Evreux, Seez; 11) Rheims mit Amiens, Beauvais, Chalons, Soissons; 12) Auch mit Aire, Bayonne, Tarbes; 13) Toulouse-Narbonne mit Carcassonne, Montauban, Pamiers; 14) Sens-Auxerre mit Moulins, Nevers und Troyes.

Zu diesen gehören 174 Generalvikare, 660 Domherren, 767 Pfarrer erster und 2634 zweiter Klasse, 26,776 Hülfspfarrer (desservants), 6484 Vikare, 3500 Pensionäre und Seminaristen und etwa 24,000 Klostergeistliche, wovon $^3/_4$ weiblichen Geschlechtes sich der Erziehung und dem Krankendienst widmen, und vom Staat zum Theile Zuschüsse erhalten.

Malten in seiner Weltkunde 1845 berechnet die Zahl der Geistlichen auf 69,520 für $31^1/_2$ Million Katholiken, also 1 auf 453 Einwohner. Die Gesammtausgabe für den katholischen Klerus beträgt nach ihm 26,700,000 Frcs. also im Durchschnitt für jede geistliche Person 385 Frcs. Ein Unterpfarrer hat gewöhnlich nur 500 Frcs., ein Pfarrer zweiter Klasse 1000, erster Klasse 1500, ein Bischof 10,000 und ein Erzbischof 15,000 Frcs. Gehalt. Der Erzbischof von Paris und die beiden seit 1836 mit der Kardinalswürde bekleideten Erzbischöfe von Rouen und Auch haben 25,000 Frcs. jährlich. Für Kapitel und Seminarien hat der Staat keine Dotation ausgeworfen. Die Geistlichen sind Staatsdiener und werden als solche besoldet; 1832 wurden die Gehalte erhöht und die Ruhegehalte fast verdoppelt, um den Klerus besser zu stimmen. Seit 1842 residirt in Paris ein Nuntius. Die auszeichnenden Titel der französischen Könige „der Allerchristlichste und der Erstgeborene Sohn der Kirche" bestehen seit 1830 nicht mehr. Das Klosterleben hat seit der Revolution eine Veränderung erlitten, denn die Orden, deren Zweck vorzüglich das beschauliche Leben war,

sind denen mehr und mehr gewichen, welche durch eine praktische Richtung dem Leben nützen wollen; außerdem bilden sie nur Congregationen mit einem Gelübde, welches nach Vorschrift des Staates nur auf 5 Jahre bindet. Die wichtigsten sind 1) Lazaristen für den Dienst der Armen und Kranken, von Vincenz von Paula gestiftet mit 13 Seminaren und 3 collèges oder Pensionen. 2) Die prêtres du Calvaire oder von St. Sulpice in Paris, welche dem Unterricht der für den geistlichen Stand bestimmten Jugend sich widmen. 3) Eudisten, welche mit derselben Bestimmung auch die Mission unter den Protestanten verbinden. 4) Die Ignorantins, Brüder der christlichen Schulen, deren Lebensaufgabe Volksunterricht und die Linderung leiblicher Noth ist. 5) Die barmherzigen Schwestern siehe diesen Art. 6) Die sœurs de la charité d'Evron in 175 Niederlassungen im Unterricht und in den Hospitälern thätig. 7) Hospitaliterinnen von St. Thomas de Villeneuve, der Armuth gewidmet. 8) Die Damen von St. Maur, die sich mit Unterricht und Erziehung abgeben. 9) Die Congregation von Notre Dame de la charité für Besserung der Verbrecher.

Außerdem gibt es zu frommen Zwecken die Priester der Congregation des hl. Geistes, die Töchter vom Kreuze, die beständigen Anbeterinnen des hl. Altarssakramentes, Schwestern vom hl. Herzen Jesu und Töchter vom Herzen Mariä, die für den Unterricht der Armen und Waisen sorgen, die Schwestern vom guten Hirten, für die Besserung gefallener Mädchen, die Brüder und Schwestern des hl. Joseph, deren Haupthaus Cluny ist, die Schwestern der christlichen Lehre, die Schwestern der Liebe, die Gesellschaft des hl. Regis, welche den wilden Ehen zu steuern sucht, u. v. a. Der Jesuitenorden hatte in Frankreich im Jahre 1626 5 Provinzen: Francia (Paris), Aquitanien, Toulouse, Lyon, Campanien mit 3 Profeßhäusern, 8 Residenzen, 7 Noviziate, 2 Seminarien, 68 Kollegien und 2156 Mitgliedern. Nach dem Verzeichnisse vom 1. Januar 1844 hatte dieser Orden folgende Missionen: aus der Provinz Francia für Canada, La Prairie, Montreal, die Sandwich-Inseln, Kentucki, St. Mary's, Louisville und China, aus der Provinz Lyon für Algerien und Algier, Constantine, Oran, Indien, Madure und die Fischerküste, worin 112 Missionäre. In Paris zählte er 1844 14 Häuser und 122 Mitglieder, in ganz Frankreich dagegen 1044; an der Spitze der Verwaltung steht ein Provinzial und ein Procurator mit einem Sekretär (socius), der die Geschäfte besorgt und meistens ein Weltlicher ist. Der Orden hat in der Provinz Paris für 2,000,000 Frcs. Grundeigenthum. An die Strenge des alten klösterlichen Lebens erinnern noch die Trappisten, welche in Frankreich verbreitet sind. Das religiöse Leben hat sehr zugenommen, seitdem durch die Ereignisse von 1830 die Furcht wegfiel, daß die Kirche den alten Lehnsstaat wieder herbei führen wolle; die Kirchen sind gefüllt; in einer einzigen Gemeinde von Paris sind von 1835—40 die Communionen von 9500 auf 20,000 gestiegen. Großen Antheil daran haben die Missionäre und die vielen Congregationen, welche unermüdlich zur Belebung des Christen-

thums thätig sind. Die Congregationen der Frauen zählten (1844) 10375 Lehrerinnen mit 620,000 Schulkindern. Die Brüder der christlichen Lehre ertheilten in 382 Schulen unentgeltlichen Unterricht an 164,000 Zöglinge. Dem Lose der untern Klassen ist die Sorge vieler Tausende von Religiosen zugewendet; aber diese freudige Erscheinung hängt mit einer Bewegung im Gebiete des Katholicismus zusammen, welche unter dem Namen St. Simonismus bekannt ist. Graf Claude Henri de Saint-Simon suchte der Armuth zu steuern, die ihn drückte, und die Menschheit auf der Bahn der Vollendung zu fördern. Sein nouveau christianisme bezweckte eine religiöse Einheit, welche weder das Papstthum gegeben noch Luther gefunden habe. Er leitete alle Moral von dem Grundsatze ab, daß sich alle Menschen als Brüder lieben müssen. Er schuf eine sociale Religion, deren Sätze die Besserung der Gesellschaft und das irdische Glück derselben verwirklichen sollten, aber in ihrer wahren Bedeutung vom Christenthume abweichen.

Bazard führte diese Lehre in die Zeit ihrer Blüthe, und Enfantin, der als religiöses Princip den Satz aufstellte: Heiliget euch durch Arbeit und Vergnügen, brachte die erste Gesellschaft durch seinen Mysticismus, den Unflath und die Sinnlichkeit seiner Doktrin zur raschen Auflösung. Victor Considerant schuf ihr neues Leben. — Der Fourierismus und die Richtung des F. de la Mennais, welcher den römischen Katholicismus mit dem Traum der republikanischen Freiheit vermählen wollte, gehören gleichfalls hierher, als Wirkungen derselben Ursache. Die paroles d'un croyant zeigen den Widerspruch, in welchem die letztere Lehre mit dem Papstthum steht. Die Gefahren, welche den Staaten wie der positiven Religion durch den Communismus und Socialismus drohen, sind noch nicht beschworen; hervorgegangen aus den Gebrechen unserer industriellen Zeit, der schroffen Kluft zwischen Reichthum und Armuth beherrscht der Communismus die mächtigste Parthei in Frankreich mit seinen revolutionären Tendenzen, greift in England und der Schweiz um sich und ist selbst in Deutschland nicht ganz fremd geblieben.

Andere minder bedeutende Erscheinungen auf dem Gebiete des religiösen Lebens in Frankreich sind der Messianismus von Wronsky der Theophilantropismus des Abbé Châtel, dessen Neuerungen gegen das Coelibat, die Ohrenbeicht, die Fasttage und lateinische Messe indessen keinen Anklang finden wollten, der neu poetische Katholicismus von Buchez, die neuen Templer und andere.

Die reformirte Kirche ist vorzüglich im südwestlichen Frankreich an der Rhone und Garonne. 6—7 Kirchspiele bilden eine Consistorialkirche, deren 5 zu einer Synode gehören. Solcher Consistorialkirchen werden 101 angegeben. Es gibt 90 Consistorien mit 438 Kirchspielen und 326 Geistlichen. Die Fakultäten zu Montauban und Toulouse besorgen die Ausbildung ihrer Geistlichen.

Die evangelische Kirche zählt ihre Anhänger am meisten in den beiden Rhein-Departements. Sie besteht aus 31 Konsistorien und diese aus 6 Inspectionen, wovon 2 in Straßburg und die übrigen in Buchsweiler,

Weißenburg, Kolmar und Mömpelgard sind. Sie hat 223 Geistlichen. Ihr Büdget für 1844 betrug 1,219,000 Frcs., im Kaiserreich jedoch nur 676,000 Frcs.

Quellen: Gallia christiana in provincias ecclesiasticas distributa 8 Fol. Lut. Par. 1715—44, in Ermangelung dessen Wiltsch Handb. der kirchl. Geogr.; Auberti Miraei geogr. eccl. Lugd. 1620; die Geschichte von Frankreich v. Alex. Schmidt. 3 Bde. Hamb. 1845—46. Fleur. hist. eccles. Schuberts Handbuch der allg. Staatskunde Königsb. 1836. Reuchlin das Christenthum in Frankr. Hamb. 1837. Villefroy, traité de l'administration du culte catholique en France Par. 1842. E. Aignan, de l'état des Protestans en France depuis le XVI siècle jusqu'à nos jours Par. 1818. Sparschuh.

Franz Mayron (Franciscus de Mayronis), geboren zu Digne in der Provence, war einer der Schüler des Duns Scotus, dessen Orden er angehörte, und lehrte an der Universität zu Paris im Anfange des vierzehnten Jahrhunderts. Er starb zu Piacenza im J. 1325. Von seinem Rufe zeugen die ihm beigelegten Ehrennamen eines „doctor illuminatus et acutus" und „magister abstractionum". Der nominalistischen Richtung seiner Philosophie gemäß verwarf Mayron den Anselm'schen Beweis für das Daseyn Gottes, sowie überhaupt jede Möglichkeit eines Beweises a priori. — Unter seinen zahlreichen Schriften heben wir hervor seinen Commentar zu den „Sentenzen des Petrus Lombardus", welche nebst einigen andern philosophischen Tractaten in Venedig öfters im Druck erschienen, ferner seine Abhandlungen über die Armuth Jesu Christi und seiner Apostel, über die Hauptttugenden und Hauptlaster, über die Artikel des Glaubens, über die Taufe, über die Demuth, über den Ablaß, über die Buße, das Fasten, das letzte Gericht und über die sieben Gaben des hl. Geistes, welche zu Basel im J. 1496 gedruckt wurden. Eine Menge anderer Schriften von ihm liegen als Manuscripte in verschiedenen Bibliotheken zerstreut. — Oudinus, Commentarius de script. eccles. tom. III. p. 745 sq. Dupin, nouvelle bibliothèque des auteurs eccles. Paris 1700. tom. XI. p. 70. Schröckh, Kirchengeschichte. 30, 390 ff. Tennemann, Geschichte der Philosophie. 8, 2, 788 ff. Brischar.

Franz Xavier, s. Jesuiten-Orden.

Franz Ximenez, ein Franciscaner und Bischof von Elna in Catalonien. Wir haben nur wenige Nachrichten über sein Leben. Er ist in den letzten Decennien des vierzehnten Jahrhunderts zu Girona in Catalonien geboren und machte sich vom J. 1400 an durch mehrere, der Pastoral und Moral angehörende Schriften bekannt: tractatus de scala coeli, ed. Barcinon. 1501, Pastorale pro instructione Episcoporum et Superiorum, ed. Barcin. 1495, de vita christiana ll. IV. ed. Valentiae 1584. Granatae 1496. ferner: de natura angelica, ed. Complut. 1527. Nach dem spanischen Chronisten P. Salazar schrieb Ximenez auch Lebensbeschreibungen von Heiligen, unter dem Titel: flos Sanctorum. Wadding (de scriptoribus ordin. Minor.) gibt an, es befänden sich viele spanisch geschriebene Werke

des P. Ximenez noch als Manuscripte in der Bibliothek des Klosters der hl. Maria de Jesu bei Barcelona. Scharpff.

Frater i. e. Klosterbruder, s. Benedictiner und Klosterwesen.

Fraternitas und **fratria,** s. Bruderschaften.

Fratres conscripti, s. Bruderschaften und Diptychen.

Fratres conventuales, s. Franciscaner.

Fratres liberi spiritus, Spirituales, s. Spiritualen.

Fratres minimi, s. Minimen.

Fratres minores, (Minoriten), s. Franciscaner.

Fratres parvi, und de paupere vita, s. Fratricellen.

Fratres praedicatores, s. Dominicaner.

Fratres vitae communis, s. Kleriker des gemeinschaftlichen Lebens,

Fratricellen (Fraticellen) sind nach Jordani chronicon (Muratori Antiqq. Ital. T. IV. p. 1020. sqq.) gleichbedeutend mit Bisochi (Bizocii) oder Bocasoti. Jordanus nämlich erzählt, Papst Cölestin V. habe 1294 zweien Minoriten, Petrus von Macerata und Petrus von Forosempronio auf ihre Bitten in allzugroßer Nachsicht erlaubt, nach Eremitenart leben und die Regel des hl. Franciscus buchstäblich befolgen zu können. Ihnen schlossen sich mehrere (gleichfalls unzufriedene) Minoriten an. Sie verwarfen das Leben in Gemeinschaft (den status communitatis) und jegliche mildere Auslegung der Franciscaner-Regel, und nannten sich Brüder St. Francisci. Ihre Tertiarii nannten sie Fraticelli oder Bisochi (Bizocii) oder Bocasoti. Sie lehrten, keinem Papst stehe zu St. Francisci Regel zu erklären. Ein Engel habe von Nikolaus III. die päpstliche Würde hinweg genommen, und von da ab gebe es weder Papst, noch wahre Prälaten, noch Priester mehr in der Kirche außer unter ihnen. Sie allein seyen auf dem Wege Gottes und bildeten die wahre Kirche. Beide obengenannte Häupter wechselten ihre Namen; der erstere nannte sich Liberatus, der andere Angelus; letzterer nämlich gab vor, Engeloffenbarungen zu haben. Bonifacius VIII. damnirte die Secte der Fraticellen oder sogenannten Bisochi. Als er Inquisitoren gegen sie schickte, verließen sie Rom und gingen nach Sicilien. Hier erhoben sie sich, nachdem sie sich satt gegessen und getrunken hatten, zu spielen, und bliesen auf Rohrposaunen: Exultet ecclesia meretrix, exultet! dann zerbrachen sie die Rohrposaunen, nebst einem Kelche als Zeichen der Verachtung der römischen Kirche und gingen nach Griechenland, wo sie ihre Irrthümer verbreiteten. Papst Bonifacius trug dem Präfekten von Constantinopel und den Erzbischöfen von Paträ und Athen auf, gegen sie und ihre sämmtlichen Gönner einzuschreiten. Sie aber hatten sich nach Achaia zurückgezogen. Damals, fügt Jordanus hinzu, sei der Frater Matthäus de Bosicis aus der Provençe in der Peterskirche durch fünf Bighinen und dreizehn Weiber zum Papst erwählt worden und mit dem Angelus und Liberatus nebst ihren Genossen geflohen.

Daß Bonifacius VIII. 1299 „die Häresie derer, so sich Fratricelli nannten, damnirt und allenthalben von Grund aus vernichtet habe," berichtet Trithem. Chron. Hirs. ad h. ann. Wirklich besitzen wir eine Bulle Bonifac. VIII. v. J. 1297. (Rainald. ad h. ann. n. 55. Du Boulay Hist. univ. Paris T. III. p. 543) in welcher der Papst dem Inquisitor haereticae pravitatis, Mätthäus von Theate, einem Minoriten, schreibt, er habe vernommen, daß einige Apostaten verschiedener Orden, und gleichfalls solche, die sich zu keiner der approbirten Regeln verpflichtet, welche letztere Bizochi genannt würden, in den Abruzzen, der Mark Ankona und den angrenzenden Gegenden versteckt und gleichfalls in Schafspelzen umhertrieben, und verschiedene Irrthümer, welche zwar unterschiedliche Gesichter zeigten, aber am Schwanze zusammenhingen, verbreiteten; er möge auf selbige Jagd machen, und ihrem Unwesen steuern. Alsdann proscribirte Johannes XXII. (1317) die Fratricellen in folgender Weise: Es gebe Leute des Laienstandes, welche gemeinhin Fratricellen oder Brüder vom armen Leben (de paupere vita), Bizochi oder Bighini u. dgl. genannt würden, in Italien, auf Sicilien, im narbonnensischen Gallien, im Tolosanischen Gebiet und anderswo. Sie bildeten gleichsam einen neuen Orden, hielten Versammlungen und Conventikel, wählten sich Obere, Guardiane geheißen, bettelten öffentlich, als gehörten sie einem approbirten Orden an. Um sich Eingang zu verschaffen gäben die meisten vor, sich zur buchstäblichen Erfüllung der Regel St. Francisci zu bekennen, obgleich sie keinem General oder Provinzial des Ordens gehorchten. Sie wollten von Cölestin V. deßfallsige Privilegien erhalten haben, welche jedoch von Bonifaz VIII. nicht approbirt worden. Das Vorgeben Einiger, als hätten sie von Bischöfen oder ihren Obern die Erlaubniß, so zu leben, sey nichtig; denn denen stehe das nicht zu. Wieder Andere wollten Tertiarier des Ordens seyn, obwohl eine solche Lebensweise von der Regel des dritten Ordens nicht gestattet sey. Viele von ihnen seyen vom katholischen Glauben abgewichen, verachteten die Sacramente, und suchten andere Irrthümer vielfach auszustreuen. Johann XXII. verdammt deßhalb jegliches derartige Sectenwesen (Extrav. Jo. XXII. tit. VII.). Strenge Durchführung dieses Gesetzes hat Johannes XXII. zweimal, im J. 1322 und 1331, durch Rundschreiben (Mosheim de Beg. et Begh. p. 632 sqq; 642 sqq. Wadding. T. III. Regest. Pont. p. 139) den Erzbischöfen und Bischöfen zur Pflicht gemacht. Merkwürdig ist, daß im J. 1317 auch Bischof Johannes von Straßburg ein scharfes Pastoralschreiben erläßt gegen solche, welche sich Secte des freien Geistes und der freiwilligen Armuth, kleine Brüder oder Schwestern (parvi fratres vel sorores) nennen, beim Volke aber Begeharden, Schwestronen, Brod durch Gott heißen, und einem ungesetzlichen, bloß fingirten Orden angehören wollen. Die Bezeichnung parvi fratres und fratricelli (lat. fraterculi) ist offenbar eine und dieselbe, wahrscheinlich aber jene nur eine Uebertragung des Namens der italienischen Fratricelli auf die vielfach verwandten niederländischen Begharden. Die Doctrin der

Straßburger Secte, wie sie das bischöfliche Schreiben in kurzen und scharfen Zügen zeichnet, ist ein vollständig durchgebildeter Pantheismus. Der Sitz der eigentlichen Fratricellen blieb Italien und hier besonders die Mark Ancona. 1335 beauftragte Benedict XII. den Inquisitor dieser Provinz, sein Amt hinsichtlich der in der Mark ansässigen Secte „der Fratricellen oder Brüder des armen Lebens" zu wahren (Wadding. ad h. ann. n. 11. T. III. p. 429.) Desgleichen schrieb 1354 Papst Innocenz VI. dem Erzbischofe von Capua, er möge die „sogenannten Fratricelli" seiner Diöcese durch Inquisitionen auszurotten suchen (Wadding. ad h. ann. n. 7. T. IV. p. 40). War unter den avignonischen Päpsten ein nachhaltiges Einschreiten minder möglich gewesen, so schickte Urban V., kaum nach Rom zurückgekehrt, 1368 Commissäre und Inquisitoren gegen die „unter dem Namen Fratricelli reprobirten Häretiker," was in Perugia und Spoleto Unruhen veranlaßte (Wadding. ad h. ann. n. 4—7 l. l. p. 122 sqq.). Um 1374 lebten die Fratricelli in Perugia in großer Anzahl und insultirten die Franciscaner als laxe Beobachter der Regel St. Francisci in mannigfacher Weise, mußten jedoch zuletzt die Stadt räumen (Wadding. ad h. ann. n. 20—22 l. l. p. 194.). Sie wurden im Laufe der Zeit so mächtig, daß sie, namentlich in Pecenum, Festungen besaßen, aus welchen sie mit gewaffneter Hand vertrieben werden mußten, worauf Martin V. 1426 aufs Neue zwei Inquisitoren, einen **Jakob Picenus** und den **Johann von Capistran** gegen sie aussandte; in seinem deßfallsigen Schreiben (Wadding. ad h. ann. n. 2—5. T. V. p. 174.) sagt der Papst, er habe vernommen, wie in vielen Gegenden eine häretische Secte, fratricelli della opinione geheißen, unter dem Deckmantel der Heiligkeit ihr Unkraut ausstreue. Daß ihre gewöhnliche Benennung fratricelli della opinione sey, sagt 1436 auch Eugen IV. Unter Nicolaus V. wurde außer dem Schwerte des Wortes auch die militärische Macht der Fürsten gegen sie aufgeboten; ihre Burgen wurden erstürmt, manche mit dem Scheiterhaufen bestraft (Wadding. T. V. p. 176. Racoolta d' opusc. scientific. ed filol. T. XXXIX. p. 39. 81. 97.). Gemäß einer Schrift jenes Jakob Picenus bildeten sie sich ihre eigene Kirche und ihr eigenes Reich, hatten ihren eigenen Papst, Kaiser, ihre eigenen Bischöfe und Priester; sie nannten sich **pauperculi fratrum S. Francisci** (Wadding. l. l.). Daselbst erfahren wir auch, daß die Fratricellen (1458) den Inquisitor Angelus, einen Camaldulenser, erschlugen (Vgl. AA. SS. Mai. T. II. p. 356.). Paul II. zog vor, statt mit Feuer, sie mit Einkerkerung zu bestrafen. Auch soll die Secte die damaligen traurigen Zustände in Böhmen und Schlesien ausgebeutet haben, und der Böhmenkönig wegen Begünstigung derselben aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden seyn (Quirini vita Pauli II. p. 78. 73. Schelhorn, Am. hist. eccl. P. I. S. 66, 283 ff.). Mosheim berichtet (Kg. Th. 5. S. 62.) nach handschriftlichen Quellen, daß 1454 in der Umgegend von Toulouse viele Fratricellen verbrannt worden seyen. Bis nach England und Irland lenkte die Secte in Folge der Verfolgung ihre Schritte (Wood.

Antiqq. Oxon. T. I. p. 232 sqq.). Sie verschwinden erst gegen den Anfang des sechszehnten Jahrhunderts.

Irrthümlich hat man (nach dem Vorgange Vieler auch Wadding T. III. ad ann. 1317 n. 24—45) die Fratricellen auf den 1269 zu Ferrara gestorbenen Pongilupus von Ferrara, dessen Gebeine Bonifac. VIII. 1300 ausgraben und dem Feuer übergeben ließ, zurückgeführt. Die Prozeßakten Pongilups (Muratori Antiqq. Ital. T. V. p 118 sqq.) beweisen, daß derselbe Katharer war. Wenn der Name Fratricelli d. i. Brüderchen, arme Brüder, ganz passend anfänglich bloß die Tertiarier der Secte bezeichnete, so muß er doch in der Folgezeit Bezeichnung der gesammten Secte geworden seyn, wo man ihn dann auch für gleichbedeutend mit fratres minores ausdeuten konnte. Den Namen Bizochi scheinen sie von dem bisacco d. i. doppelten Bettelsacke zu haben, womit sie ihr Brod an den Thüren erbettelten, wenn nicht die Ableitung du Cange's von bigio d. i. der grauen Farbe ihrer Tracht vorzuziehen seyn sollte (Glossar s. v. Bizochi). Prateolus (elench. haer. s. v. Fratricelli) gibt ihnen die schnödeste Unsittlichkeit Schuld: sie hätten in ihren Zusammenkünften auf Geheiß der Priester und unter Anrufung des hl. Geistes Unzucht getrieben, später aber die hieraus entstandene Frucht so lange einander zugeworfen, bis sie getödtet gewesen; derjenige, in dessen Händen sie ausgehaucht, habe für ihren Papst gegolten. Nicht Besseres sagen von ihnen andere Schriftsteller der spätern Zeit. In römischen Bibliotheken befinden sich folgende für die Geschichte der Fratricellen bisher unbenützte handschriftliche Acten: Bibl. Vatic.: 2 adv. haereticos, qui fraterculi della opinione vocantur 200. B. n. 1127. Ferdinandus; 5 contra haereticos, qui fraterculi della opinione vocantur, processus 4012, 83.; desgleichen in der Bibl. Casanat.: Processus contra Waldenses, Fratricellos habiti in dioecesi Taurinensi per duos inquisitores Ord. Praedicat. 1373—1388. D. III. 18.

Floß.

Frauen-Emancipation, s. Emancipation der Frauen durch die Kirche.

Frauenstifter, s. Canonissen.

Freiburg, Erzbisthum, s. Deutschland.

Freidenker oder Freigeister hießen im achtzehnten Jahrhunderte in Deutschland diejenigen, welche, obschon äußerlich einer christlichen Genossenschaft oder Kirche angehörend, doch ihre eigenthümlichen Ansichten über Religion hatten, indem sie im Allgemeinen die Offenbarung verwarfen. Die Freidenker, die sich selbst häufig diesen Namen zur Bezeichnung ihres selbstständigen, von keiner Religion beschränkten Denkens gaben, nannten sich auch starke Geister, im Gegensatz zu denen, die sie schwache nannten, weil sie sich einem Auctoritätsglauben hingäben. Die englischen Deisten und französischen Encyclopädisten (vergl. d. Artikel) übten offenbar einen großen Einfluß auf diese Richtung der Freidenker in Deutschland aus, da ihre Werke vielfach ins Deutsche übersetzt und verbreitet wurden. Im 19. Jahrhunderte kam der Name Freidenker, weil man ihn

nicht nur mit dem der Deisten, sondern auch mit dem der Atheisten identificirte, in Miscredit, andere Benennungen traten an seine Stelle, wie Rationalisten, Lichtfreunde u. s. w. Von den deutschen Freidenkern, die im 18. Jahrhunderte durch ihre das Christenthum befehdenden Schriften Aufsehen machten, sind K. Fr. Bahrdt (vergl. d. Art.) und der Wolfenbüttler Fragmentist (vergl. d. Art. Lessing) die bekanntesten. Von den anderen nennen wir hier nur die bedeutenderen:

Chr. Tob. Damm, ein angesehener Philolog, der im J. 1778 starb, nachdem er lange Rector an einem Berliner Gymnasium gewesen war, zeigte sich in den Anmerkungen zur Uebersetzung des N. T., die er Berlin 1765 in 3 Bdn. herausgab, und in den Büchern: vom histor. Glauben. 2 Thle. Berlin 1772 und Betrachtungen über d. Religion. Berl. 1773 als einen Anhänger der englischen Deisten, indem er wie diese die geoffenbarte Religion und alles, was damit zusammenhängt, verwarf.

Joh. Chr. Edelmann, ein lutherischer Theologe aus Sachsen, der nach mancherlei Wanderungen und Schicksalen 1767 zu Berlin starb, sprach sich in seinen Schriften: „Abgenöthigtes Glaubensbekenntniß. 1746", „Moses mit aufgedecktem Angesicht. 1740", „Christus u. Belial. 1741", „die Göttlichkeit der Vernunft. (1742)", „die Begierde nach der vernünft. lautern Milch der Wahrheit. 1744" und andern Büchern als Religionsspötter, Deist und Pantheist aus. (Vergl. Trinius Freidenker Lex. S. 244 ff. und Klose, Edelmanns Leben, in Illgen's Zeitschr. f. d. histor. Theol. J. 1846. H. 3. S. 443 ff.).

Chr. Gabr. Fischer, ein Pantheist, der seit 1715 Professor der Naturlehre in Königsberg war, dann aber ohne Amt theils in Norddeutschland, theils im Ausland (in Italien, Frankreich und England) lebte und 1751 starb, schrieb ein anonymes Werk: Vern. Gedanken von der Natur, 1743, worin er abentheuerliche Grundsätze ausspricht, die ganz mit dem Offenbarungsglauben im Widerspruch stehen. (Vergl. Trinius. S. 280 ff.).

C. A. Gebhardi, ein Naturalist, der in der Mitte des 18. Jahrhunderts lebte, und in seinen Schriften: Vernunft mit Betracht. der übernatürl. Begebenheiten. Amsterd. 1743, Gespräche über wichtige Wahrheiten. 1744 und andern Büchern (s. Trinius a. a. O. S. 287 ff.) die Offenbarung und die christliche Religion bestritt.

Hatzfeld oder Hardfeld, ein Zeitgenosse Gebhardis, der abwechselnd in Deutschland und in Holland lebte, sich meist aber in Berlin aufhielt, schrieb sein gottloses Buch, angeblich als Uebersetzung aus dem Englischen: La decouverte de la verité et le monde detrompé à l'égard de la philosophie et de la religion. La Haye 1745. (Trinius S. 296 ff.).

Th. Ludw. Lau, aus Ostpreußen, gestorben 1740 zu Altona, sprach sich als Materialist und Pantheist in seinen Schriften aus: Meditt. de deo, mundo et homine. 1717. u. Meditt., theses, dubia philos.-theol. placidae erudit. disquis. relig. cujusvis et rationis submissa. Freyst. 1719. (Vgl. Trinius S. 333 ff.)

Chr. Ludw. Paalzow, der sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts besonders damit beschäftigte, die Schriften des Franzosen Nic. Freret, eines Anhängers Spinoza's und Hobbes, durch Uebersetzungen und Umarbeitungen zu verbreiten. Sie führen die Titel: Hierocles. Halle 1785; Porphyrius. Frkft. u. Lpz. 1793. 2 Bde.; Freret: über Gott, Relig. u. Unsterblichk. Dessau 1794.

G. Schade, ein Jurist zu Kiel, der im J. 1795 starb, zog sich durch seine deistische Schrift: die unwandelbare und ewige Religion der ältesten Naturforscher und s. g. Adepten ꝛc. Berl. 1760. Die Verfolgung der dänischen Regierung zu. (Vergl. Fuhrmann Hdw. der Rel. u. Kirchengesch. III. S. 593 f.).

Joh. Lor. Schmid, (gest. 1751), ein eifriger Wolfianer und Anhänger der englischen Deisten, von deren Schriften er auch einige ins Deutsche übersetzte, früher Erzieher der jungen Grafen von Löwenstein-Wertheim, wurde wegen seiner Bibelübersetzung: „die göttl. Schriften vor den Zeiten des Messiä ꝛc. (nur der Pentateuch). Wertheim 1735" als Religionsspötter bekämpft. Es erhoben sich gegen diese Uebersetzung wegen des darin ausgesprochenen Indifferentismus und der darin herrschenden deistischen Grundsätze viele protestantische Theologen; vorzüglich Joachim Lange, Professor der Theologie in Halle, bezeichnete Schmid als Religionsspötter. An ein halbhundert Schriften erschienen gegen die Bibelübersetzung. Der Verfasser wurde durch den Reichsfiscal verfolgt, das Werk bei großer Strafe verboten und die vorräthigen Exemplare verbrannt. Die Schriften, die Schmid zu seiner Rechtfertigung geschrieben, halfen ihm nichts. Er lebte eine Zeit lang in der Verbannung in den Niederlanden, später kehrte er nach Deutschland zurück, wo er sich in Hamburg und Braunschweig aufhielt. Vergl. Seebode krit. Schulbibl. 9. Jahr. n. 4. S. 440. Schlosser, Geschichte des 18. Jahrhunderts. Bd. III. Abthl. 1. Menzel, Neuere Gesch. d. Deutsch. X. 284. Δ

Freiheit des Willens wird im Allgemeinen das Vermögen des Geistes genannt, sich nach eigenem Wohlgefallen ethisch zu bestimmen und zu bethätigen. Sie schließet daher auch nach der Kirchenlehre nicht nur den äußern Zwang, sondern auch die innere Nöthigung aus (Conc. Trid. sess. VI. can. 6.; Proposit. Baji No. 39.; Jansenii No. 2.). Die Freiheit des Willens ist eine unveräußerliche Bestimmtheit jedes geistigen Wesens wie die Vernünftigkeit: so wenig ein Geist durch sich selbst (ohne einen göttlichen Vernichtungsact) aufhören kann Geist zu seyn, so wenig kann er aufhören frei zu seyn. Wohl aber bedingt die eigenthümliche Natur des Geistes und auf dem Gebiete des geschöpflichen Daseyns die Art und Weise wie sich der einzelne Geist seiner Freiheit bedient, den bestimmten Charakter seiner Freiheit. Eine andere Freiheit ist die göttliche und eine andere die creatürliche. Anders verhält es sich mit der Freiheit der reinen Geister vor ihrer Selbstbewährung und nach derselben, vor ihrem radicalen Abfall und nach demselben, anders mit der Freiheit des Menschen vor der Sünde und nach derselben, in der Zeit der Selbstbewährung und nach

diesem irdischen Daseyn. Unter allen Verhältnissen aber ist die Freiheit das Vermögen der Selbstbestimmung des Geistes.

Gott als der absolute Geist ist schlechthin frei (siehe: Gott); Alles demnach, was die Vollkommenheit der Freiheit ausmacht, ist in Gott schlechthin gesetzt, und Alles, was eine Unvollkommenheit der geschöpflichen Freiheit ist, findet auf Gott keine Anwendung. Folglich sind in der göttlichen Freiheit die Unterschiede von Potenzialität und Actualität aufgehoben, weil in Gott kein Fortschritt von der bloßen Anlage zur Entfaltung und Bethätigung derselben stattfindet. Wollen und Können stehen in völliger Angemessenheit zu einander: was Gott will, das kann er auch. Die göttliche Freiheit hat ihr Gesetz nicht außer oder über sich, sondern sie selbst ist ihr Gesetz: der freie gute Wille Gottes ist das alleinige Gesetz des freien göttlichen Wirkens, die Gottheit schlechthinige Autonomie. Dieser zufolge kennet Gott in sich selbst alles mögliche Realisirbare als ein solches, das durch seine Macht adäquat realisirt werden kann. Er bestimmt sich nach freiem Wohlgefallen dazu, ob und welche Gedanken des ihm Möglichen er verwirklichen wolle oder nicht. In all' seinem freien Wirken bethätigt er seinen Willen in Gemäßheit der Natur dieses Willens, folglich ist die göttliche Freiheit durchaus positiv, nur auf das Gute gerichtet und der Indifferenz zwischen Gut und Bös ewig enthoben: das Gute ist die Natur des göttlichen Willens und darum dieser Wille das unbedingte Lebensgesetz aller freien Geister.

In der Freiheit des erschaffenen Geistes ist zu unterscheiden zwischen der Potenzialität, Actualität und Habitualität. Zunächst nämlich ist die Freiheit eine von Gott dem Geiste verliehene Eigenthümlichkeit, Anlage, Wahlvermögen, welches der Anregung bedarf um zur Entwickelung und Selbstbethätigung zu kommen. Diese Wahlfreiheit kann wiederum als eine schöpferische und als eine ethische Potenz, aufgefaßt werden. Der Geist hat die Fähigkeit alles Mögliche hervorbringen zu wollen; er besitzt aber nicht die Kraft auch nur das Mindeste schöpferisch hervorzubringen, sondern er kann sich nur an dem von Gott Erschaffenen verwendend, bildend u. s. w. verhalten. Ethisch dagegen stehen zwei Reihen des Möglichen in unendlicher Mannigfaltigkeit vor ihm: das Gute d. i. das dem göttlichen Willen als seinem Lebensgesetz Gemäße, und das Böse, das seiner sittlichen Aufgabe Widerstrebende, und er hat es nicht blos in seiner Macht, das Eine oder das Andere zu wollen und es in dieser oder jener Bestimmtheit zu wollen, sondern auch die Kraft, das Gewollte zu können, wobei denn freilich für das wahrhaft Gottgefällige die Mitwirkung der göttlichen Unterstützung nicht unbeachtet bleiben darf (siehe: Gnade). Vermöge seiner Freiheit ist demnach der geschöpfliche Geist des Guten und Bösen, der Gerechtigkeit und der Sünde, der Conformität und des Widerspruchs mit dem göttlichen Willen fähig. Je mehr er sich in der einen oder der andern Richtung bethätiget, der einen oder der andern Reihe des ihm Möglichen sich zu eigen gibt, desto mehr wird er selbst gut oder böse, gewinnt er einen ethischen Zustand, wo das Gute oder Böse zwar nicht

seine Natur, sondern eine von ihm erworbene Bestimmtheit seiner Natur wird, so, daß er nunmehr nur noch eine Reihe des Möglichen, das Gute oder Böse, will. Solche positive und negative Erfüllung der Freiheit ist auf dem Gebiete der reinen Geister wirklich vor sich gegangen: die Einen sind für alle Ewigkeit gut, die Andern für alle Ewigkeit böse (siehe: Geister).

Mit der Freiheit des menschlichen Willens verhält es sich im Allgemeinen, wie mit jener des geschöpflichen Geistes überhaupt. Die unterscheidenden Momente beruhen lediglich auf den eigenthümlichen Verhältnissen, in denen sich die menschliche Seele durch göttliche Einrichtung und durch ihre eigene Selbstbethätigung befindet. Gemäß des erstern Sachverhaltes soll die Seele ihre ethische Aufgabe in der Leiblichkeit und mit Hülfe derselben auswirken, und Gut und Bös stehet vor ihr als Gegenstand freier Wahl, so lange sie auf Erden mit dem Leibe gemeinschaftlichen Haushalt führt, indem der ethische Zustand beim Eintreten des physischen Todes für die Ewigkeit entscheidet. Gemäß der andern Eigenthümlichkeit befindet sich der freie Wille des Menschen in seiner ungeschwächten Kraft, so lange er noch der Sünde fremd und durch die Gnade dem göttlichen Willen geeinigt ist (siehe: Urstand). Unter dem Gesetz der Sünde stehend, ist er zwar nicht radical verderbt und verkehrt, so, daß er nur noch eine Freiheit zum Bösen hätte, aber doch aus der Lebensverbindung mit dem göttlichen Geiste herausgetreten, abgeschwächt und der Begierlichkeit des Fleisches und vieler Versuchung blosgestellt (siehe: Sündenfall, Erbsünde). Erneuert und wiederhergestellt um Christi willen (siehe: Rechtfertigung), hat er im Kampfe mit den irdischen Versuchungen seine sittliche Aufgabe von Neuem anzufassen und zu lösen, ohne jemals gegen alle läßliche Versündigung sicher gestellt zu seyn, wenn nicht etwa eine ganz specielle göttliche Begnadigung ihm zu Theil wird. So lange der Mensch noch hienieden lebt, ist keine absolute Sicherheit gegeben, daß seine Freiheitsprobe vollständig erledigt sey. — Das Nähere dieser Lehre ist in den angerufenen Artikeln behandelt. Dieringer.

Freisingen, Bisthum, s. Deutschland.

Freistätte, s. Asyl.

Freitag, s. Fasten.

Freret, Nikolaus, s. Encyklopädisten und Freidenker.

Fridolin oder, wie nach Zeugniß seines Biographen Baltherus der Codex des Klosters Helera ihn nannte, Fridold [Tridolinus Tredelinus, Tudelinus (Coint. Ann. I. ad a 508) sind offenbar Depravationen des Namens] ist vielleicht der früheste irische Glaubensbote in Deutschland. Er stammte aus einem der ersten und reichsten Geschlechter Südirlands, übte von Jugend auf große Freigebigkeit, und machte in den Wissenschaften frühzeitig bedeutende Fortschritte, indeß er das Studium heidnischer Philosophen, eines Pythagoras und Plato verschmähte. Dem geistlichen Stande einverleibt durchzog er predigend fast ganz Irland; vertheilte hierauf seine sämmtlichen Güter an Anverwandte und an Bedürf-

tige, und ging als Apostel nach Gallien, das er in verschiedener Richtung durchwanderte. Dann schlug er zu Poitiers seinen Wohnsitz auf. S. Hilarii Kirche lag, wohl seit die Vandalen und arianischen Westgothen (seit 409) hier gehaust, in Trümmern, und unter ihnen die irdischen Reste des Heiligen verschüttet. In einem Traumgesichte durch letztern ermuntert empfing er vom Bischofe von Poitiers die Erlaubniß, vom Könige Chlodwig Geldmittel, die Erhebung der Reliquien und den Wiederaufbau der Kirche zu betreiben. In einem neuen Traumgesichte hieß dann S. Hilarius ihn die Ausführung zweien eben in Poitiers angelangten Anverwandten aus Northumberland überlassen, um selbst eine ringsumflossene Rheininsel Allemanniens für seine apostolische Wirksamkeit aufzusuchen. Reliquien S. Hilarii in einer Kapsel mit sich führend eilte er zu Chlodwig, welcher ihm Gewalt gab, auf der noch von Niemand gekannten Insel, wenn er sie finde, nach Gutdünken zu schalten. Dann gründete Fridolin im Verlaufe seiner Entdeckungsreise an den Ufern der Mosel das Hilariuskloster Helera, errichtete in den Vogesen und in Straßburg zwei Hilariuskirchen, ingleichen eine solche zu Chur in Rhätien, bis wohin er, durch die Klöster Burgunds, seine Reise ausgedehnt hatte. Endlich nach langem Fragen und Umherirren fand er die Insel Seckingen, zwischen Zurzach und Basel gelegen; die Umwohner benutzten sie als Weidenplatz. Sein Umherspähen, wo sich eine günstige Stelle zur Errichtung einer Kirche finde, erregte Verdacht, daß er den Heerden nachstelle, und unter schweren Geisselhieben mußte er sich zurückziehn. Der König, (wohl Chlodwigs Sohn Theoderich König von Austrasien 511—534), an den er sich wandte, verlieh ihm eine Schenkungsurkunde, welche jeden, der Fridolin an der Besitzergreifung der Insel hindere, mit dem Tode bedrohte, worauf es ihm gelang sich dort anzusiedeln.

So viel erzählt die gegen Ende verstümmelte Lebensbeschreibung, welche Baltherus im Kloster Helera las und später aus dem Gedächtnisse niedergeschrieben hat. Aus Sagen und Berichten alter Leute in der Umgegend von Seckingen fügt er hinzu, daß die Tochter eines Wacherus, welche kurz nach Fridolins Ankunft auf der Insel als neugeborenes Kind von ihm getauft worden, die erste Jungfrau des Seckinger Frauenklosters geworden, daß nach des Königs Tode die Umwohner sich gegen Fridolin aufgelehnt, aber durch ein mächtiges Wunder, dadurch nämlich, daß er dem Rheine ein anderes Bett anwies, zur Ruhe gebracht worden, u. dgl. Fridolin starb am 6. März; das Todesjahr ist nicht bekannt. Die Seckinger Lebensbeschreibung Fridolins wurde frühzeitig (wahrscheinlich 938 beim verheerenden Ueberfalle der Ungarn) ein Raub der Barbaren. Baltherus nennt sich Mönch in Seckingen und Schüler Notkers von S. Gallen, lebte also im zehnten Jahrhunderte. Eine viel ältere und einfachere vita Fridolini soll noch handschriftlich existiren. Seit uralter Zeit bestand zu Seckingen ein Benedictinerinenkloster, welches nachher in ein adeliges Canonissinenstift verwandelt wurde, dessen Abtissin später sogar Fürstin des hl. röm. Reichs hieß. Daß gleichfalls ein Mönchskloster allda bestanden,

ist an sich wahrscheinlich und wird durch Baltherus, der Mönch in Seckingen war, bestätigt. Viele Hilariuskirchen in Glaris, im südwestlichen Würtemberg ꝛc. zeugen noch heute von dem Einflusse der Stiftung Fridolins auf die benachbarten Gegenden. AA. SS. Boll. T. I. Mart. p. 430—441. Mab. Annal. I., 200. 201. Gerb. hist. nigr. silv. I., 25—35. (Bei Chlodwig mit Gerbert an Chlodwig II. (638—656) zu denken gestattet weder die Erzählung des Baltherus, noch auch der Umstand, daß Chlodwig II. bloß einige Monate Herr von Austrasien war). Neugart. Episc. Const. P. I. T. I., 7—12. Hefele Gesch. der Einführung des Christenthums im südw. Deutschl. bes. in Würtemb. S. 243—260. Floß.

Friedensbriefe, s. Apostaten.

Friedenskuß (osculum pacis), der, wird in der feierlichen Hochmesse vor der Communion des celebrirenden Priesters von diesem den Ministranten und durch letztre den anwesenden Chorgeistlichen mitgetheilt. Es geschieht dies unmittelbar nach dem Gebete: „Herr Jesu Christe, der du zu den Aposteln gesagt: den Frieden hinterlasse ich euch: meinen Frieden gebe ich euch ꝛc.", welches deshalb auch in den Seelenmessen, in denen der Friedenskuß nicht statt hat, wegfällt. Vorher wird vom Priester und dem ersten Ministranten der Altar geküßt und alsdann von erstrem dem andern, unter Berührung der Schultern mit beiden Händen, der Kuß auf die Wange gegeben mit den Worten: der Friede mit dir! Die Ansicht, als sey die Ceremonie des Friedenskusses bei der Feier der hl Messe gegen das 5. Jahrhundert (durch Papst Innoc. I.) erst aufgekommen und in die Meßliturgie aufgenommen worden, ist jedenfalls irrig, da der Bruderkuß bei den Christen stets gebräuchlich und seine Anwendung beim Gottesdienst von den ältesten Kirchenvätern (Justin., Clem. Alex., Tertull.) erwähnt wird. Das Weitere s. beim Art. Bruderkuß. Baudri.

Friedhof, s. Kirchhof.

Friedrich I., Barbarossa, (römischer Kaiser von 1152—1190) wurde von seinem väterlichen Oheim, Kaise Conrad III., statt des eigenen achtjährigen Sohnes, auf dem Todesbette zum Nachfolger empfohlen und am 5. März 1152 einstimmig zu Frankfurt gewählt. Sein Benehmen in den Fehden seines Hauses und auf dem zweiten Kreuzzuge verbürgten einen kühnen, entschiedenen Herrscher und seine Verwandtschaft eine friedliche Lösung der seit 20 Jahren das Reich verwirrenden Spannung zwischen Welfen und Waiblingern. Letzteren gehörte er als Hohenstaufe an; den Welfen war er ebenso nahe verwandt, da seine Mutter Judith Schwester Heinrichs des Stolzen war, und kaum war der 30jährige König zur Herrschaft gelangt, so strebte er Schritt für Schritt nach dem großen Ziele der christlich-germanischen Weltmonarchie Karls des Großen. Hiezu befähigten ihn nicht nur ausgezeichnete Gaben des Geistes und des Leibes, seine frühen Erfahrungen im Rathe seines Oheims, am Hofe zu Constantinopel, in den Gefahren und Leiden des Kreuzzuges, sondern ebenso sehr die Begeisterung und die Ideen, welche er aus der Lesung der Classiker, aus der Kenntniß der alten und der christlichen Geschichte gewann und aus dem

reichen Leben seiner Gegenwart, wo Geister ersten Ranges wie St. Bernhard, St. Hildegard, Otto von Freysingen ihm befreundet blühten und die ganze Nation fast eine Ueberfülle an Lebenskraft durchdrang. Er versprach sogleich nach seiner Krönung dem Papste Eugen III. eine Umgestaltung der gesammten Weltverhältnisse, wenn er das weltliche Schwert des Kaisers jedesmal durch das geistliche unterstützen würde. Dann schlichtete er den Thronstreit in Dänemark und zwang den Sueno zur Anerkennung der Lehnshoheit, erhörte die Italiener gegen König Roger von Sicilien und die Mailänder. Zugleich suchte er seine Macht unter den geistlichen Fürsten zu stärken durch Einwirkung auf die Wahlen der Bischöfe und Aebte und unter den weltlichen durch seinen Vetter Heinrich den Löwen, Herzog von Sachsen, dem er nicht allein das Herzogthum Bayern wieder zusprach, sondern auch das Recht ertheilte die Bisthümer in den neuerworbenen slavischen Ländern auszustatten und zu belehnen in des Kaisers Namen. So gestärkt unternahm Friedrich seinen ersten Römerzug (1154 Okt. bis 1155 Spt.), hielt auf den Roncalischen Feldern einen Reichstag, erhörte die Klagen wider Mailand und Tortona, zerstörte letzteres, ließ sich in Pavia zum König der Lombarden krönen und wandte sich nun gen Rom. Bei Sutri kam Papst Hadrian mit den Cardinälen in sein Lager. Als aber Friedrich es unterließ dem Papste nach alter Sitte den Steigbügel zu halten, entflohen die Cardinäle; ein Zeichen von Mißtrauen, an dem der Kaiser nicht unschuldig seyn konnte. Seine kräftige Natur war geneigt zu Gewalt und selbst zur Grausamkeit, wie dies die Lombardenkriege nur zu oft gezeigt haben. Bald einigte man sich, der gefangene Arnold von Brescia wurde gemäß des mit Eugen III. geschlossenen Vertrages an den Stadtpräfekten ausgeliefert und hingerichtet, die Römer mit der Kaiserkrone heimgesandt, durch einen raschen Zug der Leonische Stadttheil besetzt und am 18. Juni 1155 der Kaiser vom Papste gekrönt. Dann kehrte Friedrich nicht ohne große Gefahren nach Deutschland zurück. Hier stellte er mit aller Strenge den von Hohen und Niedern gebrochenen Landfrieden her, verstärkte seine Macht durch seine Heirath mit Beatrix, der Erbtochter Rainolds III. Grafen von Burgund, verschaffte seinem Vetter Heinrich dem Löwen das Herzogthum Bayern, indem er die Markgrafschaft Oestreich als selbstständiges Herzogthum dem Heinrich von Oestreich übergab, zwang durch einen raschen Feldzug den Herzog Boleslaw IV. von Polen zum Lehnseide, ertheilte dem treuen Herzog Wladislaw II. von Böhmen die Königskrone und belehnte die Gesandten Waldemars I. des Großen von Dänemark. So hatte er diesseits der Alpen für die Ruhe des Landes, die Ehre des Reiches, die Macht seiner Herrschaft aufs beste gesorgt, aber in Italien währte der Ungehorsam Mailands und schon trübten sich nicht ohne seine Schuld die Verhältnisse zum Papste. Hadrian beklagte sich darüber, daß der Kaiser die Bischöfe in seiner Gegenwart wählen lasse und sie vor der päpstlichen Bestätigung belehne. Als nun der päpstlich gesinnte Erzbischof Eskil von Lund durch Burgundische Edle beraubt und gefangen gehalten wurde, erschienen die Cardinäle Roland und Bernhard

zu Besançon (1157 Okt.). Das Wort: beneficia in dem päpstlichen Schreiben wurde vom Kanzler Rainald als Lehen übersetzt, und in der Hitze des Streites Roland fast ermordet. Die Gesandten wurden sofort nach Rom zurückgeschickt, und in dem kaiserlichen Rundschreiben überdies erklärt, sie wären gekommen, um die deutschen Kirchen auszuplündern; ein Vorwurf eben so ehrenkränkend wie unbewiesen und unwürdig. Die deutschen Bischöfe, welche der Kaiser vom Joche der Knechtschaft zu befreien versprach, traten auf seine Seite. Endlich wies eine Gesandtschaft des Papstes, auf das bestimmteste jede Auslegung des Wortes beneficia als Lehen ab. Auf dem zweiten Römerzuge (1158 Juli — 1162 Aug.) mußte sich Mailand ergeben, ließ sich der Kaiser alle Hoheitsrechte in Lombardien, die doch schon seit hundert Jahren gänzlich verloren waren, wiederum auf den Roncalischen Feldern zusprechen und vermehrte also seine Einkünfte um 30,000 Pfund Silber. Die Macht der Lombardischen Städte war gebrochen, ihr Geld, ihre Mannschaft diente unter kaiserlichen Obrigkeiten seinen Plänen, es gehorchte das Wälsche Burgund bis zum Mittelmeere, das Slavische Böhmen leistete Heeresfolge so wie Ungarn; die Hausmacht in Franken und Schwaben war bedeutend, die deutschen Bischöfe gewählt in seinem Sinne: der Kaiser wäre den deutschen Fürsten ein schwerer König geworden, dem Papste ein gefährlicher Schirmherr. Da waffnete sich das seemächtige Genua und behielt seine Hoheit, blieb das gleich mächtige Venedig in alter Freiheit; aber in des Papstes Ländern forschten des Kaisers Beamte nach kaiserlichen Hoheitsrechten und zogen sie mit Härte ein; dann wurden die Mathildischen Güter willkührlich und gegen den Vertrag mit Papst Eugen III. vom Kaiser eingezogen und Welf VI. zu Lehen gegeben. Vergebens mahnte der Papst ernst und milde; der Kaiser antwortete bitter und kränkend. Nun verweigerte der Papst die Bestätigung des Kanzlers Rainald als Erzbischofes von Cöln, denn er galt für die Seele von Friedrichs Politik. Die weitern Unterhandlungen zerschlugen sich, man sah sich beiderseitig nach Bundesgenossen um. Da empörte sich Mailand und Crema (1159 Jan.). Sieben Monate wurde letzteres belagert und nach wilden Grausamkeiten beiderseits, zerstört. Unterdeß war Hadrian IV. (vergl. d. Art.), im Begriff den Kaiser zu bannen, gestorben. Ihm folgte Cardinal Roland als Alexander III. (vergl. d. Art.), während die kaiserliche Minderheit Victor IV. wählte. Auf seinem Concile zu Pavia von 50—60 seiner Bischöfe erkannte der Kaiser diesen als Papst an, und suchte ihm die Stimmen der christlichen Welt zu gewinnen. Aber die rechtmäßige Wahl Alexanders, seine Tüchtigkeit in jeder Hinsicht, und die offene Gefahr für die Freiheit der Kirche und der Nationen, wenn der Kaiser als mächtigster Fürst der Christenheit, nun noch die kirchlichen Mittel durch seinen Papst und seine Bischöfe zu seinen Zwecken ausbeuten konnte, die Gefahr des Despotismus einer geistlich-weltlichen Universalmonarchie, ließ alle übrigen Fürsten, Völker und Bischöfe in der Christenheit sich für Alexander entscheiden. Nun mußte Mailand des Kaisers Rache fühlen, nach langer Belagerung wurde die Stadt zerstört, die Bürger

in vier Flecken vertheilt, und schon dachte der Kaiser mit Genuas und Pisas Hülfe an die Eroberung Süd-Italiens und die Herrschaft des Meeres. Auf seinem dritten Römerzuge (1163 Oct. bis 1164 Oct.) ließ er durch Erzbischof Rainald für den verstorbenen Victor Paschal III. (1164) als Gegenpapst wählen, konnte jedoch den Veroneserbund nicht sprengen, den die Lombarden gegen die Tyranneien der deutschen Statthalter geschlossen hatten. Nun schloß sich Friedrich durch Erzbischof Rainald an Heinrich II. von England, der mit Thomas Becket, Erzbischof von Canterbury, gänzlich zerfallen war; Englische Gesandte beschwuren sogar auf dem Reichstage zu Würzburg (Pfingsten 1165) mit Kaiser, Fürsten und Bischöfen nie und nimmer weder den Alexander noch einen von seiner Parthei erwählten Nachfolger anerkennen zu wollen. Als der Erzbischof von Mainz Conrad von Wittelsbach sich weigerte zu schwören, entriß ihm Friedrich sein Erzbisthum und gab es an seinen Statthalter in Italien, den Kriegshelden Christian von Busch. Aehnlich verfuhr er gegen Alle, die sich weigerten. Nichtsdestoweniger konnte Alexander III. (1165 Nov. 23.) in Rom einziehen, während Paschal (Dec. 29.) zu Aachen Karl den Großen heilig sprach. Auf dem vierten Römerzuge (1166 Oct. bis 1168 März) führte Friedrich seinen Papst nach Rom. Alexander bannte sie, verschaffte den Lombarden Geld vom griechischen Kaiser Emanuel, versagte ihm jedoch wiederholt die Kaiserkrone, obwohl er die Vereinigung der griechischen Kirche versprach. Am 1. Aug. 1167 krönte Paschal die Kaiserin in Rom, schwuren die Römer Treue, aber der Tod raffte in acht Tagen mit Erzbischof Rainald und Herzog Friedrich von Rothenburg das ganze Heer dahin. Mit Mühe, ohne Heer entkam der Kaiser nach Pavia. Die Lombarden schloßen am 1. Dec. den Lombardischen Bund, erbauten Alexandria, Mailand war schon wiederhergestellt. Mit fünf Begleitern entwich der Kaiser im folgenden Frühjahr über die Alpen. In Deutschland nahm er von neuem seine Herrscherpläne auf, und ließ seinen vierjährigen Sohn Heinrich zum Könige krönen. Mit dem Papste hätte er Frieden schließen können, da Paschal starb und der neue Gegenpapst Calixt III. (1168) nur von wenigen Cardinälen erwählt war, Christian von Mainz leitete indessen die Italischen Verhältnisse und gewann die Venetianer zur Belagerung Anconas. Auf dem fünften Römerzuge (1174 Sept. bis 1178 Sept.) nahm die Belagerung Alexandrias den Kaiser ganz in Anspruch; am grünen Donnerstage 1175 mißlang der letzte Sturm, brachten die Lombarden Entsatz. Der Winter verging mit Unterhandlungen. Zum neuen Feldzuge weigerte sich Heinrich der Löwe, der von der Nord- und Ostküste herrschte bis zum adriatischen Meere. Er war zu mächtig für einen Unterthan, zu schwach für Unabhängigkeit, er mußte fühlen, daß der Sturz der Lombarden auch ihn mit hinabriß. Sein Ausbleiben entschied die Schlacht bei Legnano (1176 Mai 29.). Diese Niederlage zerbrach des Kaisers Macht und Pläne auf Italien. Sie waren schwach und unhaltbar genug auf eines Unterthanen unnatürliche Erhebung gebaut. Sogleich wandte sich Friedrich, als weltliches Oberhaupt der Christenheit an

das geistliche, den Papst. In vierzehn Tagen einigten sich ihre Gesandten. Zu Venedig wurde (1. Aug. 1177) der Friede feierlich verkündigt, nachdem hier die beiden großen Gegner mit der größten Achtung und Zuneigung mehrere Wochen gemeinsam verlebt hatten (vergl. Alexander III.). Sechsjähriger Waffenstillstand mit den Lombarden, Anerkennung Alexanders, fünfzehnjähriger Nießbrauch der Mathildischen Güter für den Kaiser, waren die Hauptpunkte. Ungebrochen an Kraft und Ehre gingen zum Heil der Christenheit Papstthum und Kaiserthum aus diesem Kampfe hervor. Der geächtete und geschlagene Heinrich der Löwe mußte sich zu Erfurt 1181 dem Kaiser zu Füßen werfen und verlor seine Herzogthümer. Dann schloß Friedrich, 25. Juni 1183 den Constanzer Frieden mit den Lombarden, worin sie ihre wichtigsten Hoheitsrechte behielten. 1184 hielt der Kaiser seinen glänzendsten Reichstag zu Mainz. Fünf Söhne umgaben den Kaiser und waren mit den mächtigsten Ländern von ihm ausgestattet. Papst Lucius III. (1181—1185) mußte dagegen den Kaiser um Schutz gegen die Römer bitten. Auf dem sechsten Römerzuge (Oct. 1184 bis Febr. 1187) verfolgte der Kaiser seine alten Herrscherpläne auf einem neuen Wege. Er verband sich mit Mailand, drängte den flüchtigen Papst, erwarb seinem Sohne Heinrich zu der deutschen Krone noch die reiche Sicilische durch die Hand Constanzens (17. Jan. 1186) zu Mailand. Die Klagen Urbans III. (1185 bis 1187) über das Spolienrecht, die Besteuerung der Geistlichen, die Besetzung der Mathildischen Güter wurden ebenfalls wieder mit Gewaltschritten beantwortet, der Kirchenstaat besetzt, der Papst in Verona fast eingeschlossen; da rettete die Schlacht bei Hittin (4. Juli 1187) und Jerusalems Fall (3. Oct.) den Kaiser vor einem vielleicht wenig ehrenvollen Ende. Nun riß ein höheres Ziel, ein edlerer Krieg alle Christenheit empor. Papst Urban starb vor Schmerz, Gregor VIII. (1187) erhub seine Stimme für das hl. Land und starb. Der greise Kaiser blieb nicht zurück, nahm zu Mainz das Kreuz (27. März 1188), gebot Landfrieden, versöhnte sich mit seinen Gegnern und zog aus zum dritten Kreuzzuge, Mai 1189 (vergl. d. Art. Kreuzzüge). Aber mitten in seiner glorreichsten Bahn rissen ihn die Fluthen des Calycadnus (Saleph) nieder (10. Juni 1190). Zu Tyrus ist er begraben. Er ist einer der größten deutschen Kaiser, er war der Kirche trotz des harten Kampfes aufs innigste zugethan. Nie hat unser Volk wieder mit gleicher Kraft seine auswärtigen Verhältnisse geordnet, nie größere Kraft des Reichthums und der Heeresmacht entwickelt. Vergl. v. Raumer, Gesch. der Hohenstaufen. 2. Ausg. Leipz. 1841. Bd. 2. Voigt, Geschichte des Lombardenbundes u. seines Kampfes mit Kaiser Friedrich I. Königsb. 1818. K. W. Böttiger, Heinrich der Löwe. Hannov. 1819. Junkmann.

Friedrich II. von Hohenstaufen (römischer Kaiser 1212—1250) verlor schon im siebenten Lebensjahre seinen Vater Kaiser Heinrich VI. Sterbend vertraute seine Mutter Constanze (1198) ihr einziges Kind, das den Haß seines grausamen Vaters erbte, dem einzigen, der helfen wollte und konnte, ihrem Oberlehnsherrn Papst Innocenz III. (1198—1216).

Nur mit großen Opfern und Anstrengungen gelang es ihm, seinem Mündel das Reich gegen die wilden Partheien und die deutschen und saracenischen Söldner zu bewahren. Selbst Kaiser Otto IV. ließ sich durch sie zur Eroberung Neapels verleiten troß des päpstlichen Bannes. Schon gedachte er nach Sicilien überzusetzen, als die Bewegungen in Deutschland ihn zurückriefen (1211 Nov.) und die alten Freunde der Hohenstaufen den letzten Sprößling des kurz vorher so blühenden Geschlechtes zur Königskrone einluden. Palmsonntag 1212 segelte Friedrich von Palermo, ließ seine Gemahlin Constantia von Aragon, deren Hand ihm der Papst vermittelt hatte, als Reichsverweserin zurück, wurde zu Rom mit Rath und That unterstützt und durch den Abt von St. Gallen drei Stunden vor Otto in das schwankende Constanz geführt und so mit seiner kleinen Schaar gerettet. Dann verbündete er sich mit Frankreich und wurde im December zu Frankfurt zum deutschen König erwählt. Dies ist der erste Abschnitt seines Lebens von 1194—1212.

In dem zweiten Abschnitte (1212—1225) suchte die Kirche ihn auch an die Spitze der christlichen Welt zu stellen. Er schien ihr dafür auf's tiefste dankbar zu seyn. Schon im Februar 1211 kannte er die Oberlehnsherrlichkeit des Papstes über Sicilien und die freie Wahl der Kapitel an. Als deutscher König versprach er (12. Juli 1213) zu Eger freie Wahl der Kapitel, freie Appellation nach Rom, Aufhebung des Spolienrechtes, Beschirmung und Wiedereroberung aller päpstlichen Besitzungen, worunter Ravenna, Spoleto, Ancona und die Mathildischen Güter namentlich angeführt wurden. Als nun in der Schlacht bei Bouvines (1214) Otto's Macht erlag vor Philipp August von Frankreich, so daß Friederich sich zu Aachen am 25. Juli 1215 krönen lassen konnte, nahm er hier einundzwanzig Jahr alt freiwillig mit vielen Fürsten das Kreuz. Palästina sowohl wie das junge lateinische Kaiserthum zu Constantinopel bedurften dringender Hülfe. Wiederum versprach er freiwillig zu Straßburg (1216) gleich nach Empfang der Kaiserkrone Sicilien an seinen Sohn Heinrich abzutreten, sich nicht mehr König von Sicilien zu nennen, den Sohn aus der väterlichen Gewalt zn entlassen, durch einen treuen Mann dieses Reich bis zur Großjährigkeit verwalten zu lassen mit genauer Beachtung der Rechte der römischen Kirche. Während nun Innocenz Nachfolger, der treue und milde Honorius III. (1216—1227), das große Ziel im Auge hielt, den Sieg des Abendlandes über das Morgenland, der Christenheit über das Heidenthum, während 1217 König Andreas mit seinen Ungarn und den Süddeutschen zu Lande, die Küsten- und Binnenvölker zwischen Schelde und Weser zur See nach dem heil. Lande strömten, Spanier und Portugiesen Sieg auf Sieg erkämpften über die Mauren, und Deutsche, Italiener, Franzosen gemeinsam die glorreiche Belagerung von Damiette begannen, des Schlüssels von Aegypten, verfolgte Friedrich mit aller Kraft seines ungemeinen Geistes und seiner ungemeinen Mittel persönliche Zwecke. Er wollte die Kaiserkrone erblich machen in seinem Hause, und sie allgewaltig erheben über alle ständische und kirchliche Frei-

heit in Italien und Deutschland. Er ging den Weg politischer Tagesklugheit, der binnen 50 Jahren sein ganzes Geschlecht mit allen seinen hohen Plänen und Anlagen in den Abgrund hinabriß und mit ihm die Kraft unseres Volkes. Er verließ den Weg der Ehre, auf den die Verhältnisse ihn wiesen, die Bitten der Päpste und Völker zogen, den Ludwig der Heilige (1226—1270) in Frankreich einhielt und dadurch seinem Geschlechte die erbliche Krone und seiner Krone die volle Königsmacht über ein in Reichthum, Bildung und Ehre mächtiges Volk verschaffte. Friedrich dagegen, als sein Gegner Otto IV. (1218) reuevoll, machtlos gestorben war, bat (12. Jan. 1219) zu Hagenau um Ausstand für den Kreuzzug, erklärte unter anderm „wenn sein Sohn Heinrich zum deutschen Könige gewählt würde, so geschähe dieses nur, damit Deutschland bei seiner Kreuzfahrt besser regiert würde", stellte zu Hagenau eine Urkunde gleichlautend mit der von Eger aus und versprach zugleich der römischen Kirche Sicilien, Sardinien und Corsica zu erhalten. In allen Schreiben sprach er seine unbegränzte Dankbarkeit und Ergebenheit aus. Der Papst ertheilte ihm Ausstand bis zum März 1220 und versprach ihm die Kaiserkrone. Am 26. April wurde Heinrich zum Könige erwählt und Friedrich belohnte die Bischöfe königlich für ihre Stimme am selben Tage, schrieb aber (13. Juli) dem Papste, ohne sein Wissen, in seiner Abwesenheit sey alles geschehen, nie solle indeß Sicilien mit der Kaiserkrone vereinigt werden und der Kreuzzug sey nur durch die Umstände verzögert. Der Papst behielt die große Sache der Christenheit im Auge, nahm den König und seine Besitzungen in seinen besonderen Schutz und bedrohte dessen Gegner mit dem Banne. Nun unternahm Friedrich seinen Römerzug (Sept. 1220—1235) und ließ den h. Engelbert von Cöln als Reichsverweser zurück. Die schwere lombardische Krone ließ er für jetzt bei Seite, zog gradesweges nach Rom, bestätigte und besiegelte vor der Stadt noch einmal alle Versprechen, und wurde am 22. Nov. 1220 zum Kaiser gekrönt. Am selben Tage nahm er von neuem das Kreuz, versprach einen Theil des Heeres im nächsten März abzusenden und im August mit dem andern zu folgen. Ferner bestätigte er nebst vielen andern das Recht der Geistlichkeit nur von Geistlichen gerichtet zu werden. Dann zog er nach Neapel und Sicilien, aber nicht um den Kreuzfahrern in Aegypten oder Constantinopel die versprochene Hülfe zu senden, sondern um den Lehnsstaat hier vollständig zu brechen und nach seinen Ansichten eine vollkommen geregelte und einheitliche Königsgewalt herzustellen. Vergebens mahnte ihn der Papst (1221) an sein Versprechen; er bat um neuen Ausstand. Vergebens erinnerte ihn der Papst an seine väterliche Liebe, an die vielen Eide und Fristen, bat ihn, doch nicht in die Fußtapfen seiner so hart gestraften Ahnen zu treten und zu bedenken, daß nur die Kirche seine vielen Feinde niederhalte, der er doch so oft zu nahe trete. Neun Tage nachher fiel Damiatte, vom Kaiser verlassen, mit Aegypten wieder in Alkamels Hand. Der Papst klagte, die ganze Christenheit werfe die Schuld auf seine Milde und zu große Nachgiebigkeit gegen den Kaiser. Zu Veroli (April 1222)

entkräftete der Kaiser persönlich die Vorwürfe und erhielt sogar zu Ferentino im März 1223 in einer neuen Zusammenkunft mit dem Papste, dem König Johann von Jerusalem, dem Patriarchen und den Großmeistern der Orden die Hand Jolantha's zugesichert, der Erbin Jerusalems und zugleich alle Eroberungen im Morgenlande. Dann erhielt er durch Vertrag zu St. Germano (25. Juli 1225) einen neuen Ausstand auf zwei Jahre; jedoch sollte mit Ablauf dieser Frist unverzüglich der Bann in Kraft treten. Im November heirathete er nun die Jolanthe und schrieb sich sogleich König von Jerusalem.

Nun beginnt der dritte Abschnitt (1225—1239). Anders redend, anders handelnd hatte er wie ganz unbemerkt alles erhalten, was er durch so viel Versprechen sich selbst verboten hatte. Er war nun römischer Kaiser und Herrscher von Sicilien, sein Sohn deutscher König und sicilischer; ohne Kreuzzug war er König von Jerusalem. Ueberdieß hatte er die stolzen Städte und Barone Siciliens gebrochen und dem Papste durch dessen Nachgiebigkeit gegen soviele Uebertretungen der feierlichsten Verträge jeden festen Grund und Halt entzogen. Er stand dagegen auf festem Boden, in der Blüthe seines Alters (er war 31 Jahre alt); er griff nun offen weiter. Noch waren die Lombarden übrig, das Morgenland und die Freiheit der Kirche; später wäre dann auch Deutschland kaiserlich zugeschnitten worden. Wiederum waren Hauptmittel: Nichtachtung beschworener Verträge, Verwirrung der Verhältnisse und ihrer Träger; das Hauptziel: von ständischen und nationalen Rechten unbeschränkte, von der Kirche gelöste, in eigenem Herrscherwillen und dem Erbrecht allein gegründete Kaisermacht. Gleich nach seiner Heirath nannte er sich mit Verachtung seines tüchtigen Schwiegervaters König von Jerusalem, forderte mit Verachtung seiner Eide und des Papstes die Spoletaner zur Heeresfolge auf und schrieb als König der Lombarden einen Reichstag aus nach Cremona und wußte wohl, daß die Lombardenhändel, so klug vorher übersehen, den Kreuzzug fast unmöglich machen mußten. Die Lombarden erneuerten ihren Bund (1226), vereitelten den Reichstag, wurden geächtet und der Kaiser übertrug dem Papste in einem wie immer salbungsvollen Briefe das Schiedsrichteramt. Da erlöste diesen der Tod von allen Wirren, 18. März 1227. Am andern Tage folgte Gregorius IX. (1227—1241) ein achtzigjähriger, aber kräftiger von Friedrich hochgepriesener Mann. Väterlich ernst wandte er sich an die Lombarden und an Friedrich. Dieser fuhr auch im August drei Tage auf die See hinaus, kehrte zurück als Kranker in die Bäder von Pozzuoli und ließ das Kreuzheer sich verlaufen. In milden Worten sprach der Greis nun den im Vertrage festgestellten Bann aus und beschwur den Kaiser, das Heil seiner Seele zu bedenken. Friedrich antwortete, besudelte seines Wohlthäters Innocenz Andenken und versuchte die Fürsten und Völker nicht gegen die Ungerechtigkeiten der Päpste und Bischöfe, sondern eigentlich gegen das Wesen der Kirchengewalt selbst aufzurufen; dann ließ er den Papst durch seine Anhänger aus Rom treiben, segelte (August 1228) nach Jerusalem, kam durch einen

Waffenstillstand in Besitz der heil. Stadt, setzte sich (18. März 1229) selbst die Krone auf und lenkte wieder ein. Er erklärte nämlich am selben Tage, der Papst habe den Bann gegen ihn aussprechen müssen, um der Schande bei den Menschen zu entgehen, er wolle sich auch um Gottes willen vor seinem Statthalter demüthigen. So gewann er wieder viele Herzen. Sein Ziel aber hatte er erreicht; er war König von Jerusalem durch Erbrecht und eigene Kraft, uneingeschränkt von Baronen, Prälaten, Kreuzheer und Orden. Unterdeß verwüsteten seine Statthalter den Kirchenstaat, aber Johann von Jerusalem schlug sie heraus, und eroberte einen Theil Apuliens, bis Friederich wieder kam und den Papst mit Waffengewalt drängte. Der Friede zu St. Germano (28. Aug. 1230) und die Unterredung des Papstes und Kaisers in Gegenwart Hermanns von Salza zu Anagni stellte die Freundschaft wieder her. Friedrich wandte sich nun wieder nach Sicilien. 1231 erschien das Gesetzbuch durch Petrus de Vinea. Ein wohlgeordnetes Gerichts-, Steuer- und Verwaltungswesen mit halbjährlichen berathenden Provinzialständen und einem zahlreichen Beamtenstande trat an die Stelle des Lehnsstaates und seiner Stände und Gebräuche. Es fehlten aber auch nicht drückende Monopole und Steuern aller Art; politische Verbrecher wurden als Ketzer hingerichtet, kirchlich Gesinnte als Kreuzfahrer in Tod und Verbannung gesandt; die Güter der unabhängigen Templer eingezogen; die eben beschworenen Rechte der Geistlichen nicht geachtet. Der Papst ließ dagegen 1234 das kirchliche Recht in den 5 Büchern der Decretalen durch Raymund Pennaforte zusammenstellen. Wiederum wandte sich Friedrich zu den Lombarden, sie wurden nach Ravenna geladen, kamen nicht und hinderten König Heinrich zu erscheinen (Nov. 1231). Sie wurden geächtet (Jan. 1232), dann der Papst als Schiedsrichter ernannt. Dieser entschied für gegenseitige Amnestie und daß 500 Ritter der Lombarden zwei Jahre im heil. Lande dienen sollten. Da wandte sich der Kaiser an Ezelin de Romano mit seinem Bruder Alberich, an Geist, Muth, Grausamkeit und Gottlosigkeit würdig mit Tiberius zu wetteifern. Ihn erkor sich der Kaiser als Freund und Helfer, bald als Schwiegersohn. Die Lombarden aber unterhandelten mit König Heinrich von Deutschland. Fünfzehn Jahre hatte dieser in Deutschland ohne Aufsicht geherrscht (der hl. Engelbert war bald ermordet); er war verwildert und empörte sich. Der Papst trat entschieden auf die Seite des Vaters und Kaisers (13. März 1235). Mit leichter Mühe konnte Friedrich ihn nun gefangen nehmen und nach Apulien senden, wo er 1242 im Kerker starb, die erste bittere Frucht der Siciliens wegen gebrochenen Eide. Dann heirathete der Kaiser durch Vermittlung des Papstes zu Worms die reiche Isabella (1235), Schwester Heinrichs III. von England, gab zu Mainz den Landfrieden, erhub zu Marburg die Gebeine der hl. Elisabeth und ließ seinen Sohn Conrad zum König von Deutschland wählen. Nun riefen ihn die Siege Ezelins nach Italien, dem Mittelpunkt seiner Pläne; aber ein Reichsheer wollte ihm nicht folgen, nur Söldner. Bei Cortenuova schlug er (27. Nov. 1237) die Lombarden, daß selbst Mailand ihn

als Herrn anerkennen, alles Gold und Silber ausliefern und 10000 Mann zum Kreuzzug stellen wollte. Vergebens rieth der Papst zur Milde; Friedrich wollte nur Ergebung auf Gnade und Ungnade. Von neuem entbrannte der Krieg. Obwohl Friedrich nicht mächtig genug war Mailand zu belagern, war er doch im übrigen Lombardien so stark, daß er zwei der gewaltthätigsten Schritte wagte gegen den Papst. Er nahm 1238 im Frühling Jean de Bethune gefangen, als er mit einem Kreuzheere dem lateinischen Kaiserthume zu Hülfe zog und vermählte im Herbst seinen Sohn Enzius mit Adelasia von Torre und Galura und ernannte ihn zum König von Sardinien. Dieses war gegen alle Eide, jenes gegen alles Recht und Herkommen. Er that es, um das lateinische Kaiserthum so zu schwächen, daß man ihm die Krone anbieten mußte oder um es ganz zu stürzen; denn er hatte sich mit dem gebannten Kaiser Vatatzes von Nicäa und dem Bulgaren-König Asan verbündet, und sie hatten ihm nach dem Sturze der Lateiner die Huldigung versprochen. Der Papst beklagte sich und forderte ihn zu einem neuen Kreuzzuge auf, erinnerte ihn an die Eide von Eger und Hagenau; er erhielt nur höhnende Antworten. Da bannte ihn der zweiundneunzigjährige Greis am Palmsonntage 1239 aus diesen und anderen gleichbedeutenden Gründen.

Jetzt begann der vierte Abschnitt seines Lebens (1239—1250), der Todeskampf zwischen Papst und Kaiser. Friedrich selbst machte ihn dazu, indem er mit der größten Bitterkeit die härtesten Beschuldigungen gegen den Papst schleuderte und die ganze Welt gegen ihn aufrief. Der Papst antwortete mit Entschiedenheit. Acht und Bann gegen ihre beiderseitigen Anhänger erfolgte und wilder Krieg in Italien. Am 3. Mai 1241 nahm der Kaiser die auf der genuesischen Flotte nach Rom zum Concile reisenden Prälaten gefangen. Es kam dadurch nicht zu Stande. Am 21. August starb der Papst ungebrochenen Muthes. Sein Nachfolger Cölestin IV. starb schon am 2. Nov. und erst am 25. Juni 1243 wurde Innocenz IV. (1243—1254) gewählt, einer der größten Rechtsgelehrten seiner Zeit, dem Kaiser befreundet. Man unterhandelte und schon waren die Friedensbedingungen von den Gesandten beschworen, da verlangte der Kaiser zuvor Lösung vom Banne und der Papst floh (29. Juni 1244) aus Rom nach Genua und von da nach Lyon. Hier bannte er ihn vor dem Concile (17. Juli 1245) und entsetzte ihn seiner Würden. Vergebens suchte Ludwig der Heilige beim Papste zu vermitteln. Dieser bewirkte, daß Heinrich Raspe von Thüringen als Gegenkönig aufgestellt wurde (1246—1247). Die meisten Städte in Deutschland erklärten sich gegen ihn, um zugleich gegen ihre Bischöfe sich erheben zu können. Ihm folgte Wilhelm von Holland (1247—1256). Friederich verlor vor dem empörten Parma sein festes Lager Vittoria mit dem Großrichter und Freunde Thaddäus von Suessa (1248), dann seinen heldenmüthigen Sohn Enzius bei Fossalta gegen Bologna. Petrus de Vinea, des Verrathes angeklagt, tödtete sich im Kerker. Nach diesen harten Schlägen starb der Kaiser selbst zu Firenzuola bei Luceria (13. Dec. 1250) erst 56 Jahre alt, nach Empfange

der hl. Sacramente und vom Banne gelöset. In seinem Testamente stellte er den Templern ihre Güter, den Kirchen ihre Rechte zurück und allen Unterthanen die Rechte, Einnahmen und Steuerverhältnisse, welche sie unter Wilhelm II. besessen hatten. Vergl. F. v. Raumer, Geschichte der Hohenstaufen. Band 3. und 4., C. Höfler, Kaiser Friedrich II. zur Berichtigung der Ansichten über den Sturz der Hohenstaufen. München 1844 (worin manches Neue aus früher noch nicht benutzten Quellen), J. F. Boehmer, Regesta imperii inde ab anno 1198—1254. Stuttgart. 1847. 4.

Junkmann.

Friedrich III. der Schöne von Oestreich (römischer König), s. Ludwig der Baier.

Friedrich IV. (III.), römischer Kaiser, s. Baseler Concil; Nicolaus V., Pius II., Concordate und daselbst Wiener Concordat.

Friedrich I., Erzbischof von Köln (1099—1131), eine der Haupttriebfedern der gegen Kaiser Heinrich V. namentlich von Norddeutschland ausgehenden politischen und kirchlichen Opposition. Obwohl durch Heinrich IV. auf den Stuhl von Köln erhoben, schlug er sich dennoch, als sich der jüngere Heinrich empörte, auf Seite dieses letztern und war unter Anderm bei der bekannten Scene, da man den alten König der Insignien seiner Würde entkleidete, zugegen. In der Führung von Geschäften erfahren, übernahm er für Heinrich V. diplomatische Sendungen in Angelegenheiten der Investiturstreitigkeit und begleitete ihn auf dem Römerzuge, auf welchem der Gewaltstreich gegen Paschal II. (s. d. Art.) verübt wurde. Um diese Zeit scheint Friedrich mit dem Kaiser gebrochen und sich den Häuptern der Opposition, Herzog Lothar von Sachsen und Erzbischof Albert von Mainz (s. d. Art.), enger angeschlossen zu haben. 1114 kam es zwischen den beiden Gegnern zu der heftigsten, um Köln sich concentrirenden Fehde, welche damit endete, daß der Kaiser bei Andernach eine bedeutende Niederlage erlitt. Als kurz darauf der große Aufstand in Sachsen losbrach, fochten die Truppen des Erzbischofs beim Welfesholze mit, und von Köln aus wurde wider Heinrich der päpstliche Bann verkündet. In bald offener, bald versteckterer Feindseligkeit verharrte der Erzbischof, bis mit Abschluß des Wormser Concordates, bei dem er persönlich thätig war, minder unruhige Zeiten folgten. Mit Heinrichs Nachfolger, Lothar, stand er, obwohl er demselben im September 1125 die Königskrone aufgesetzt, in ähnlichem, abwechselnd feindlichen und freundlichen Verhältnisse, selbst mit dem Papste war er in Zwistigkeiten gerathen, so daß ihn nur die Verwendung des Kaisers vor dem Banne bewahrte. Nach einer solchen Regierung voll beständiger Fehden und Unruhen, welche den blühenden Zustand des Erzstiftes für lange zerrütteten, starb dieser Erzbischof 1131 auf dem von ihm erbauten Schlosse Wolkenburg. — Hauptquelle für die Geschichte Friedrichs sind der Annal. Saxo und die chron. reg. Pantal., über sein Verhältniß zu Westphalen und namentlich zum Grafen Friedrich von Arnsberg sehe man Seibertz Gesch. d. Grafen v. Westphalen. K—n.

Frodoard, s. Flodoard.

Frohnfasten (angariae), s. Fasten.

Frohnleichnamsfest, das, (solennitas corporis christi) ist die Feier der Einsetzung des hl. Altarsacramentes. Diese fand zwar schon von den ältesten Zeiten her am grünen Donnerstage statt (s. d. Art.), konnte aber in der Leidenswoche nicht so, wie es sich geziemt, begangen werden. Deßwegen hat die Kirche einen andern Tag, nämlich den Donnerstag nach dem Dreifaltigkeitssonntage gewählt, um auf eine Gottes würdige und der christlichen Freude entsprechendere Weise die Stiftung des hl. Mahles zu begehen (Bened. XIV. de festis D. N. I. C. cap. 13. §. 1.). Besondere Anregung dazu gab die hl. Juliana, gebürtig aus dem Dorfe Betinnes bei Lüttich, Priorin des nahen Nonnenklosters zu St. Cornelius. Die öftern Visionen, welche sie hatte, und die sie auf die Einführung eines besondern Festes zur Feier des hl. Sacramentes bezog, theilte sie dem damaligen Bischofe von Lüttich, Robert von Porata mit. Durch diese Mittheilungen aufmerksam gemacht, berathschlagte er darüber mit seinem Erzdiacon, Jakob Pantaleon, mit Hugo, Provinziale der Dominikaner so wie mit andern frommen Bischöfen und Theologen, und beschloß auf das Gutachten derselben im J. 1246, das Fest des Frohnleichnames für seine Diöcese einzuführen, und das Einführungsdecret in einer großen Synode feierlich bekannt zu machen. Er starb aber noch in demselben Jahre am 16. October. Dadurch wurde die Einführung verzögert, bis der oben genannte Hugo, der unterdessen vom Papste zum Cardinalpriester und Legaten in Deutschland ernannt worden war, nach der Rückkehr von einer Reise Roberts Decret verkündigte, und selbst zum erstenmale das Fest in der St. Martinskirche zu Lüttich feierte. Seinem Beispiele folgten einige benachbarte Bischöfe, und begingen dieselbe Feier mehrere Jahre, ehe sie von der Kirche allgemein eingeführt war. Die allgemeine Einführung fand erst statt, als der Erzdiacon, Jakob Pantaleon zum Papst gewählt worden war, und unter dem Namen Urban IV. am 4. September 1261 den päpstlichen Thron bestiegen hatte. Die desfalls von ihm erlassene Bulle konnte aber wegen der damaligen Kriegsunruhen nicht überall bekannt gemacht werden; auch starb er bald darauf, so daß die neue Feier beinahe 40 Jahre lang unterblieb, bis Papst Clemens V. im J. 1311 die Bulle Urbans IV. auf der allgemeinen Synode zu Vienne in Frankreich bestätigte, eine neue hinzufügte, und somit das Fest zu einem allgemeinen Feste der lateinischen Kirche erhob. Seit dieser Zeit wird es in dem ganzen Abendlande gefeiert, ja an dem Tage, an welchem diese Zeilen niedergeschrieben werden (11. Junius 1846) wird das sechshundertjährige Jubiläum desselben zu Lüttich mit der größten Feierlichkeit begangen. Nach Martene (de antiq. rit. tom. 5.) soll Papst Johannes XXII. die jetzt damit verbundene Procession im J. 1317 angeordnet haben. Gewiß ist, daß das Concilium von Sens im Jahr 1320 (cap. 1.) von dem feierlichen Herumtragen des hl. Sacramentes am Donnerstage nach Dreifaltigkeit als von einer bekannten Sache spricht. Das schöne Officium des Tages hat den hl. Thomas von Aquino zum Verfasser. — Was die deutsche Benennung des Festes betrifft, so sind alle

darin einverstanden, daß Leichnam der altdeutsche Ausdruck für Leib ist. Ueber Fron oder Frohn aber sind die Meinungen verschieden. Nach Einigen heißt es soviel als wahr; daher wahrer Leib; nach Andern heilig; daher heiliger Leib; nach einer dritten Meinung endlich so viel als Herr; daher der Leib des Herrn; welch' letzte Meinung die wahrscheinlichste ist, indem auch Frohndienst so viel als Herrndienst ist. M—a.

Frohnleichnams-Congregation, s. Benedictiner.

Fructuosus, aus königlich gothischem Geschlechte, früher Abt von Complutum, zuletzt Bischof von Braga (seit 656), starb im J. 670. Er war ein eifriger Beförderer des Mönchslebens in Spanien. Er selbst stiftete mehrere Klöster und entwarf eine zweifache Klosterregel. Die eine, strengere, war für das von ihm errichtete Kloster Complutum abgefaßt (Holsten. cod. regul. monast. I. 231—248.); die andere, gemeinschaftliche Klosterregel für Männer und Frauen, selbst für verheirathete Personen, die nach dem Geschlecht abgesondert mit ihren kleineren Kindern in Klöstern wohnen konnten, ist milder, doch wird darin strenge Sittlichkeit sehr eingeschärft. Vergl. Mabillon Act. S. Bened. sec. II. p. 581. —b—

Fructus medii (temporis). Es gehörte eine große Arbeit dazu, einen geschichtlichen Blick in die Einkünfte der katholischen Kirche zu werfen. Damit hängt zusammen die ganze kirchliche Statistik und nicht blos gehört hieher das patrimonium ecclesiae Romanae. Darüber haben Muratori, Cencius und andre geschrieben. Die Bischöfe hatten das Recht, die Früchte des ersten Jahres (daher auch annalia, annatae) von vacant gewordenen Pfründen zu verlangen, und die näheren Nachweisungen dazu findet man bei Thomassin. part. III. lib. II. c. XXXVII. Als der Cardinal Campegius im J. 1524 die beneficia minora in Deutschland untersuchte, begünstigte er die minuscula darin, daß er sie von aller Abgabe frei ließ (deportus) weil sie auch zu Rom frei seyen. Und als solche wurden diejenigen angesehen, die nicht einmal 32 Rhenenses ertragen. Von den andern Beneficien aber sollten die Bischöfe den Ertrag des ersten Jahres heben, der aber so mäßig sollte berechnet werden, daß er die Hälfte des gewöhnlichen Ertrages nicht überschritt. Dieses nannte man medii fructus. Wenn nun Pfründen von Rom aus verliehen werden, so sollten natürlich auch dem römischen Bischofe ähnliche Abgaben zufallen. Mit Recht hat Richter (Kirchenrecht §. 222.) bemerkt, daß die Stelle von Raynald ad annum 1392 eine andre Bedeutung als die man ihr gewöhnlich gibt, haben müsse, da diese Verordnung allgemeiner Grundsätze für den Bischof von Rom schon unter Johann XXII., Clemens VII., ja früher vorgekommen und auch in Deutschland stattgefunden habe, wobei es nicht an tüchtigen Documenten fehlt. Deshalb war es auch eine zu weit getriebene Neuerung des Conciliums von Basel, diese Einkünfte der päpstlichen Regierung zerstören zu wollen, obgleich das Concilium einsah, daß sonst auf eine andere Art, für den Papst und die Cardinäle gesorgt werden müsse, weßhalb der Vorschlag auch nur Project blieb, wie wir aus Thomass. part. III. lib. II. c. LIX.

sehen, und mit Recht kam daher das Wiener Concordat auf das alte Recht, das auch durch den Kanzler Gerson in Constanz anerkannt worden war, wieder zurück. Aus dieser Darstellung geht hervor: 1) von jeher bestanden gewisse Taxen für die Verleihung der beneficia namentlich für den Bischof, wenigstens von der Zeit her, da diese beneficia für die untergeordneten officia begründet wurden. Man nannte sie Annaten, weil sie über das erste Jahr nicht hinausgingen, allein der Ausdruck wird doch erst wichtig, als 2) diese Taxen vom Papste in Anspruch genommen wurden für die Stellen, welche von Rom aus verliehen wurden. Sie bestanden nur nach der niedrigen Taxe in dem halben Werthe derselben. Wenn dem Papste noch in unsern Tagen Taxen zugelassen sind, so geschieht dieses nur für die Confirmation der Bisthümer (s. Annaten), für die übrigen Stellen aber z. B. die Dignitäten bei den Capiteln fällt die Taxe weg, weil darüber in den neuern deutschen Concordaten und Verträgen mit dem päpstlichen Stuhle nichts bestimmt ist. Roßhirt.

Frumentius, s. Abyssinien.

Fürbitte der Heiligen, s. Heiligenverehrung.

Fürsten-Concordate, s. Baseler Concilium und Concordate.

Fulbert, ein Schüler des berühmten Abtes Gerbert zu Rheims, verbreitete durch die gelehrte Schule, die er zu Chartres errichtete, das Licht der Wissenschaft in Frankreich in der ersten Hälfte des elften Jahrhunderts. Er war nicht nur ein gelehrter Theologe, sondern er zeichnete sich auch durch seine Kenntnisse in der Medicin aus, dabei war er Philosoph und Dichter. Zu seinen Schülern gehörte auch Berengarius von Tours (vgl. den Art.). Fulbert, der von seinen Schülern den ehrenvollen Beinamen Venerabilis Socrates erhielt, wurde wegen seiner mannichfaltigen Verdienste 1007 zum Bischof von Chartres erhoben. Er starb daselbst im J. 1028. Wir haben von ihm Briefe (Epistolae ed. Pap. Masson. Par. 1585., ed. Du Chesne scr. hist. Franc. T. III. — Epist. contr. milites episcopos: ed. Martene Anecd. T. I. — Epist. de reb. ecclesiae etc. ed. Achery Spicil. T. II.), Reden (Sermo in assumt. B. V. M. in Augustin. Opp. T. V. Ant. 1700), Erklärungen (Tractat. in Act. Apostolor. XII. 1. ed. Oudin. Lugd. 1692), Hymnen (Scripta metrica ed. A. Rivin. Lips. 1655. Königsfeld, Hymnen u. Gesänge im Mittelalter. Bonn 1847) und Anderes (Opera varia in der Bibl. max. Patr. ed. Galland. T. XIV.). Δ

Fulda, Bisthum, s. Deutschland.

Fulgentius Ferrandus, s. Canonen-Sammlungen (abend.) Seine Streitschrift Epistol. dogm. advers. Arianos aliosque haereticos hat Angelo Mai. Coll. nov. scriptor. veter. T. III. P. 2. p. 169 sqq. herausgegeben.

Fulgentius Ruspiensis. Er war zu Telepte 468 in Africa geboren, gelangte 508 zur bischöflichen Würde von Ruspe, und starb 533. Er war ein Freund des Mönchslebens und ein strenger Anhänger des Augustinischen Lehrbegriffs und eiferte gegen Arianer, Pelagianer und

Semipelagianer. Unter den arianischen vandalischen Herrschern hatte er manche Verfolgungen zu erdulden. Eine Zeit lang war er nach Sardinien exilirt. Seine Werke sind Streitschriften besonders gegen die Arianer, Briefe, Reden u. A. Sie sind herausgegeben von J. Sirmond. Par. 1623 u. Mangeant. Paris 1684. 4. Vergl. Vita Fulgentii in den Act. SS. Jan. T. I. p. 3. —b—

Funktionen (geistliche) oder Amtsverrichtungen werden diejenigen Handlungen des Geistlichen genannt, welche derselbe kraft und in Folge seines geistlichen Amtes verrichtet und welche daher eben so verschieden sind, als diese geistliche Berufsthätigkeit selbst, innerhalb welcher die geistlichen Funktionen nur statt finden können. Tritt daher der Geistliche in einer, wenn auch amtlichen, Wirksamkeit auf, die nicht ausschließlich zu seinem priesterlichen oder doch klerikalen Berufe gehört (im Schul- und Armenwesen, in Gemeindesachen 2c.), so sind seine daraus hervorgehenden Handlungen keine geistlichen Funktionen zu nennen. Demgemäß sind eigentliche geistliche Funktionen jene besonderen Handlungen oder Verrichtungen, welche der Geistliche vermöge seiner geistlichen Sendung vornimmt, als Religionslehrer (in Predigt und Katechese), als Liturge (in Abhaltung des Gottesdienstes, vorzugsweise des hl. Meßopfers), als Spender der hl. Sacramente (mit Einschluß der s. g. Sacramentalien) und als Gewissensrath und Seelenarzt (in wie außer dem Beichtstuhle). Die Fähigkeit oder Gewalt (potestas) zur Verrichtung dieser Funktionen, wird dem Geistlichen schon mittelst der Weihe mitgetheilt; um aber dieselben wirklich auszuüben, bedarf es bei vielen einer besondern Bevollmächtigung (facultas). S. Facultäten. Die geistlichen Funktionen, welche ohne eine solche Bevollmächtigung oder Rechtsübertragung statt haben, sind theils ganz ungültige (wie dies bei den Sacramenten der Buße und der Ehe eintreten kann), theils gültige, aber unerlaubte Handlungen (s. d. Art. Approbation und Gerichtsbarkeit). Außerdem aber hat der Geistliche, welcher in seinem erhabenen Berufe als Diener Christi und Verwalter göttlicher Geheimnisse dasteht (1. Cor. 4, 1. 2.), besonders darauf zu achten, daß er treu fungire oder verwalte, nach Materie und nach Form, in objektiver wie subjektiver Beziehung. Genügt auch, wo es auf Gültigkeit der geistlichen Amtsverrichtung ankommt, die vorschriftsmäßige Ausführung der betreffenden Funktion, so daß das opus operatum (s. d.), der innere Werth derselben nicht von der moralischen Beschaffenheit oder Würdigkeit des fungirenden Geistlichen, sondern lediglich von der Rechtmäßigkeit der Funktion abhängt, so ist doch auch die Form der Handlung und die subjektive Stimmung und Haltung des dienstthuenden Geistlichen von großer Bedeutung, vorzugsweise da, wo die Funktion, mittelbar oder unmittelbar, Belehrung oder Erbauung bezweckt. Es ist ausgemacht, daß die Taufe, die Messe, die Lossprechung 2c., welche der Geistliche recht- und vorschriftmäßig vorgenommen hat, auch dann, wenn derselbe nicht in angemessener (innerer oder äußerer) moralischer Haltung sich befand, dennoch alle Gültigkeit und alle unmittelbaren

Folgen hat, welche der Herr an diese sacramentalischen Handlungen geknüpft; es ist aber auch eben so wahr und richtig, daß die fromme Seelenstimmung und äußere auferbauliche Haltung, womit die geistlichen Funktionen verrichtet werden und verrichtet werden sollen, in demselben Maße segenreich und heilsam auf die Gläubigen einwirken, in welchem entgegengesetzt Mangel an Achtung, Anstand und Würde von Seiten des fungirenden Geistlichen höchst nachtheilig und anstößig wirken können. Um letzteres möglichst zu verhindern und solchen persönlichen Mängeln oder Nachlässigkeiten nachzuhelfen, hat die Kirche die verschiedenen geistlichen Funktionen mit entsprechenden Ceremonien und Gebeten reichlich umkleidet, welche, wenn sie mit Geist und innerer Wärme verrichtet werden, die hl. Handlung würdig zieren und heben; aber auch den Mangel in der äußern oder innern Haltung auf Seiten des dienstthuenden Geistlichen zu verdecken und zu ersetzen und so die heilige Handlung vor Entweihung zu schützen geeignet sind. Baudri.

Fußkuß. Dieses ist ein Gebrauch, welcher nach altem Herkommen dem Papste zum Zeichen der Verehrung erwiesen wird. Derselbe stammt aus dem Orient, wo er gegen den Kaiser und gegen Bischöfe beobachtet wurde. Die ersten Beispiele, woselbst der Kaiser diese Art von Huldigung dem Papste erzeigte, kommen von Justinus gegen Johannes I. (525), ferner von Justinian I. gegen Agapetus vor. Als fester Gebrauch besteht derselbe jetzt nur bei gewissen feierlichen Huldigungsacten, namentlich bei der Einsetzung eines neuen Papstes, und von Seiten eines neuerwählten Cardinals. Der Kuß geschieht dann auf das Kreuz, welches auf den Sandalien, die der Papst trägt, gestickt ist. Bei Audienzen wird zwar der Fußkuß häufig auch noch beobachtet; jedoch mehr als Sitte oder als freiwilliger Ausdruck der innigen Verehrung gegen den Vater der Christenheit, denn als Zwang. Am wenigsten brauchen aber hohe Häupter oder Akatholiken sich demselben zu unterwerfen. Walter.

Fußwaschung, s. Grüner Donnerstag, Herrnhuter, Wiedertäufer.

G.

Gabatae (von Cavatae) hießen in der Römerzeit runde, ausgehöhlte Schüsseln, auf denen die Speisen aufgetragen wurden. In kirchlichem Sprachgebrauche nannte man später, wegen der schüsselähnlichen Form, gewisse Lampen so, welche an metallenen Ketten von der obern Decke herabhingen und in einer hohlen Scheibe ein Wachs- oder Oel-Licht enthielten. Sie waren, zumal in den größern Kirchen, häufig von Gold und Silber und werden in den Schriften des fünften und sechsten Jahrhunderts oft als Zierden der Kirche erwähnt. B—i.

Gabriel, s. Engel, Michaelisfest.

Gabriel Biel, s. Petrus Lombardus.

Gajaniten, s. Cajaniten.

Galenisten, s. Mennoniten.

Galerius (Kaiser), s. Christenverfolgungen.

Galiläer nannte Julian der Abtrünnige die Christen und befahl auch durch ein Gesetz (Gregor. Nazianz. Orat. III. p. 81. ed. Paris.), daß sie von andern so genannt würden. Christum nannte er den Galiläer, auch den galiläischen Gott (Socrat. III. c. 12. Sozom. V. c. 4.). Er gab den Christen diesen Namen, weil das Christenthum in Galiläa, wo Juden und Heiden unter einander wohnten, seinen Anfang genommen, und weil es, ähnlich der vermischten Bevölkerung dieser Provinz, nach seiner Meinung eine Vermischung des Schlechten sey, in welches das Judenthum und Heidenthum ausgeartet wäre. Von dem Judenthum habe es die egoistische Rohheit, alle Götter, außer seinem Nationalgotte anzufeinden, von dem Heidenthum die Ungebundenheit des Lebens, und die Verachtung heiliger Gebräuche. Vgl. Neander: Ueber den Kaiser Julian. S. 126. J. J. Ritter.

Galilei (Galileo), einer der größten Physiker, Mathematiker und Astronomen der neueren Zeit, berühmt durch seine wichtigen Entdeckungen in fast allen Gebieten der Naturwissenschaften, und beinahe noch berühmter durch das angebliche Marterthum, welches er für die Behauptung der Wahrheit des Copernicanischen Weltsystemes von Seiten der römischen Inquisition erlitten haben soll; ein Umstand, der von den Feinden der katholischen Kirche vielfältig zu den gehässigsten Verläumdungen benutzt, und durch zahllose Mißverständnisse und absichtliche Lügen bis zur Unkenntlichkeit entstellt worden ist. Galilei, der Sohn eines vornehmen Florentiners, wurde im J. 1564 zu Pisa geboren, und verrieth schon frühzeitig seine Anlagen und seine Vorliebe für die Naturforschung. Eine seiner ersten Entdeckungen war das durch seine Folgen für die Astronomie so wichtige Gesetz der Pendulschwingungen. In Venedig mit dem eben erfundenen Fernrohre bekannt geworden, war er Einer der Ersten, die es zur Anwendung gebracht, vervollkommnet und zur Beobachtung der Gestirne eingerichtet haben. Ihm verdankte er seine Entdeckungen der Sichelgestalten

der Venus, der Flecken des Mondes und der 4 Trabanten des Jupiter, worüber er in einem zu Venedig 1610 gedruckten Werke, Nunzio sidereo, Kunde gab und dadurch einen ausgebreiteten Ruf gewann. Von dem Großherzog Cosmus II. von Padua, wo er seit 1592 an der Universität lehrte, nach Florenz gerufen und zu dessen erstem Philosophen und Mathematiker ernannt, machte Galilei im J. 1611 eine Reise nach Rom, wo er auf die ehrenvollste und freundlichste Art empfangen wurde, und der Academia de' Lincei eine Schrift über die Sonnenflecken überreichte, welche diese im J. 1613 in Rom selbst durch den Druck veröffentlichte. In dieser Schrift findet sich bereits die Lehre von der Bewegung der Erde und dem Stillstande der Sonne ausgesprochen, und Galilei, in seinen Wirkungskreis nach Florenz zurückgekehrt, unterließ Nichts, um dieser Lehre Eingang und Anerkennung zu verschaffen. Dadurch zog er sich die Feindschaft der Anhänger des alten und dazumal noch allgemein auf den Schulen gelehrten ptolemäischen Weltsystems zu, welchen seine Beweise entweder unverständlich waren, oder nicht genügten, und die sich zur Unterstützung ihrer Ansicht auf verschiedene Bibelstellen beriefen, die man in ihrem Sinne auszulegen gewohnt war, und mit dem neuen Systeme auch schlechterdings nicht reimen zu können vermeinte. Der Eifer, mit welchem Galilei seine Meinung zu verbreiten und den Text der hl. Schrift ihr anzubequemen suchte, so wie ein von ihm noch in demselben J. 1613 an den P. Castelli gerichteter Brief, worin er sich unumwunden für das Copernicanische System erklärte und der bald durch viele Abschriften vervielfältigt wurde, gab neben seiner erwähnten Schrift über die Sonnenflecken seinen Gegnern die Veranlassung, ihn wegen seiner angeblich der hl. Schrift widersprechenden Lehre bei dem hl. Officium in Rom zu verklagen, das sich dadurch zu einer Untersuchung und Entscheidung gedrängt sah. Um sich zu vertheidigen begab sich Galilei, der sein ganzes Leben hindurch ein gläubiger und der Kirche aufrichtig ergebener Katholik war, wie das seine Briefe bezeugen, gegen Ende des J. 1615 freiwillig nach Rom, und wurde hier durch die Auszeichnung, mit welcher ihm Papst Paul V. und viele Cardinäle entgegenkamen, dergestalt ermuthigt, daß er sich, wie Guicciardini, damaliger toscanischer Gesandte in Rom, berichtet (bei Fabroni, Lettere d'uomini illustri I.), nicht damit begnügte, seine Meinung ruhig zu behaupten, sondern daß er sie mit unkluger Leidenschaft Jedem aufzudrängen strebte, ja sogar verlangte, der Papst und das hl. Officium möchten die Copernicanische Lehre als in der Bibel gegründet erklären. Der Papst übertrug die Untersuchung der Angelegenheit den sogen. theologischen Qualificatoren d. h. den sachverständigen Beigeordneten des geistlichen Gerichtes, und diese — mit wie großem Rechte oder Unrechte nach dem damaligen Standpunkte der Wissenschaft, wird sich später zeigen — erkannten die Sätze von dem Stillstande der Sonne und der Bewegung der Erde, als falsch und absurd in der Philosophie, und folgerichtig, da man von dem Grundsatze ausging, daß die hl. Schrift auch in den Dingen, die nicht zum Dogma gehören, keinen Irrthum enthalte, und man sich von ihrem wörtlichen Sinne, ohne

den unumstößlichen Beweis, daß derselbe zu einer Falschheit führe, nicht entfernen und einer andern Auslegung zuwenden dürfe, als der heil. Schrift zuwider; außerdem den ersten als häretisch, den zweiten als irrig im Glauben. Im Namen des Papstes wurde daher dem Galilei durch den Cardinal Bellarmin, der ihm persönlich befreundet war, am 26. Febr. 1616, jedoch in's Geheim, der Befehl ertheilt, die besagten Sätze fernerhin weder zu vertheidigen noch zu behaupten, und der Commissarius des hl. Officiums nahm ihm vor Notar und Zeugen das Versprechen des Gehorsams ab, wobei ihm für den Uebertretungsfall Gefängnißstrafe angedroht wurde. Uebrigens ward Galilei weder zu einer Abschwörung seiner Ansicht angehalten, noch mit irgend einer Buße belegt. Am 15. März 1616 machte ein Decret der Congregation des Index, das, wie Galilei sich in der Vorrede zu seinem „Dialoge" rühmt, nicht ohne sein Vorwissen erlassen worden ist, der katholischen Welt das allgemeine Verbot, die qualifizirten Sätze zu behaupten, kund, und zugleich wurde das Copernicanische Werk: De revolutionibus orbium coelestium, mit der Bestimmung: donec corrigatur, nebst verschiedenen anderen Büchern, die die gleiche Lehre vertheidigten, in den Index gesetzt. Schon im J. 1620 ward die Correctur vorgenommen, indem ein Decret vom 15. Mai die in dem Werke des Copernicus (welchem beiläufig gesagt, die größten Lobsprüche ertheilt werden) wegzulassenden oder umzuändernden Stellen zugleich mit der Umänderung angibt, und hieraus geht auf das deutlichste hervor, daß der Sinn des Decrets vom 1616 kein anderer war, als der, daß die verbotene Lehre nicht assertorisch, sondern nur als Hypothese vorgetragen und behauptet werden dürfe, denn die in dem Werke des Copernicus vorgenommene Correctur beschränkt sich lediglich darauf, die in demselben assertorisch ausgesprochenen Sätze in hypothetische umzuwandeln. Galilei fügte sich dem ihm gewordenen päpstlichen Verbote wenigstens insofern, als er bis zum J. 1632 Nichts über den fraglichen Gegenstand veröffentlichte. In diesem Jahre aber gab er seinen berühmten „Dialog über die beiden vornehmsten Systeme des Weltgebäudes, das des Ptolemäus und das des Copernicus" heraus, für den er sich sogar von den römischen Censoren (denen er folglich das ihm speziell gewordene Verbot verheimlicht haben muß), die Druckerlaubniß zu erwirken wußte; wahrscheinlich durch die bescheidene und gegen den hl. Stuhl höchst deferente Vorrede, so wie durch die vorgeblich rein hypothetische und über Nichts entscheidende Darstellung, obwohl einer genauern Prüfung die hinreichend durch die Art und Weise, wie der Unterredner Simplicius, Vertheidiger der alten Lehre, in dem Dialoge von allen Seiten dem Spotte preisgegeben und dagegen die Copernicanische Lehre durch die sorgfältigsten und scharfsinnigsten Beweisführungen unterstützt wird, an den Tag gelegte Absicht des Verfassers unmöglich hätte entgehen können. Kaum war daher das Buch in Florenz erschienen und in Rom in den höheren Kreisen bekannt geworden, als man hier voll Unwillen über einen so förmlichen Ungehorsam, der wie eine absichtliche Verhöhnung der kirchlichen Autorität

aussah, und den man wegen der Gefährlichkeit des Beispiels an einem Manne von so großem Rufe und Ansehen nicht glaubte ungeahndet lassen zu dürfen, den Galilei anfangs 1633, mitten im Winter, nach Rom beschied, woselbst der siebenzigjährige Greis am 16. Februar eintraf. Aus einer Achtung für den Gelehrten, wie sie selbst fürstlichen Personen nicht zu Theil ward, indem kurz vorher der vor das hl. Officium zur Verantwortung gezogene Sohn des Herzogs von Mantua in der Engelsburg eingesperrt worden war, gestattete Papst Urban VIII. dem Galilei seine Wohnung in dem Palaste des toscanischen Gesandten, der herrlichen Villa Medicis auf Trinita di Monte, also bei seinem eifrigsten Beschützer, zu nehmen, und erst einen Monat später hatte er sich vor dem Commissarius des hl. Officiums zu stellen, der ihn freundlichst empfing, und ihm keines der gewöhnlichen Zimmer, in welche man die in Untersuchung befindlichen Gefangenen zu setzen pflegte, sondern die Wohnung des Fiscals des hl. Officiums anweisen ließ, dergestalt, daß er nicht nur bei den Beamten jenes Gerichtes wohnte, sondern frei im Hause und Hofe herumwandeln, seine eigenen Bedienten beibehalten und die Leute des toscanischen Gesandten zu jeder Stunde des Tages sehen und sprechen konnte. So berichtet Niccolini, damaliger toscanischer Gesandte in Rom, der die genauesten Notizen über Galilei's Aufenthalt daselbst liefert (bei Venturi in einem gleich anzuführenden Werke). Schon nach 14 Tagen jedoch kehrte Galilei wieder in die Villa Medicis zurück, mit der Freiheit, sich in den umliegenden Gärten zu ergehen und auszufahren. Unterdessen wurde die Untersuchung fortgesetzt und der Gelehrte am 21. Juni wieder vor das hl. Officium gerufen, wo man das, was er zu seiner Vertheidigung vorbrachte, namentlich die Weise, wie er die Uebereinstimmung der hl. Schrift mit seiner Ansicht darthun wollte, unzulänglich fand, und ihn deswegen am darauffolgenden Tage vor einer Versammlung von Cardinälen die „der Häresie verdächtigen" Sätze: „daß die Sonne der Mittelpunkt der Welt und unbeweglich, und daß die Erde nicht Mittelpunkt sey und sich bewege", auf den Knieen abschwören ließ, und ihn zum förmlichen Gefängnisse auf unbestimmte Zeit verurtheilte. Der Papst verwandelte jedoch die Strafe sofort in eine Relegation in den Garten von Trinita di Monte, von wo aus Galilei sich sogar bis nach Castel Gandolfo im Albanergebirge entfernen durfte. Indessen auch diese Strafe ward ihm bald erlassen, und schon am 10. Juli reiste Galilei nach Siena, zu seinem Freunde, dem Erzbischofe, ab, bei welchem er bis in den December blieb, und darauf mit Einwilligung des Papstes, unter dem Vorbehalte, daß er keine Akademien, große Gesellschaften und andere ähnliche Beweise von Mangel an Unterwerfung gebe, erst die herrliche Villa Bellosguardo und dann seine Villa Arcetri bei Florenz bezog. Galilei selbst schreibt gegen Ende des J. 1633 an den P. Vincenz Renieri über die Behandlung, die ihm in Rom widerfahren war (bei Tiraboschi, Storia della letteratura italiana, VIII. p. 149) Folgendes: „Der Papst hat mich wie einen seiner Achtung würdigen Mann behandelt . . . Als Haft wurde mir der köstliche Palast von Trinita di

Monte angewiesen ... Ich ward genöthigt, meine Meinung zu widerrufen und zur Strafe wurde mir der Dialog verboten. Vor 5 Monaten entließ man mich von Rom, zu einer Zeit, wo in Florenz die Pest herrschte. Mit liebreicher Großmuth wurde mir daher als Gefängniß die Wohnung des Erzbischofs Piccolomini, des theuersten Freundes, den ich in Siena hatte, bestimmt. Ich genoß seine angenehme Unterhaltung mit solcher Ruhe und Zufriedenheit des Gemüths, daß ich dort meine Studien wieder vornahm und einen großen Theil von Sätzen aus der Mechanik über den Widerstand der festen Körper bewies. Und da nach fünf Monaten die Pest in meiner Vaterstadt wieder aufgehört hatte, wurde mir zu Anfang December dieses Jahrs (1633) von Sr. Heiligkeit die Enge dieses Hauses in die Freiheit des Landlebens, die ich so sehr liebe, umgewandelt. Ich begab mich daher nach der Villa Bellosguardo und darauf nach Arcetri, wo ich mich jetzt befinde, um nahe bei meiner theuern Vaterstadt Florenz diese gesunde Luft einzuathmen." Hier blieb Galilei bis zu seinem Tode, der am 8. Jan. 1642 erfolgte, immerfort mit Untersuchungen beschäftigt, obwohl seit 1638, in Folge eines Augenübels, das er sich durch seine angestrengten Forschungen und Beobachtungen zugezogen hatte, völlig erblindet, nachdem er noch ein Jahr zuvor die Librationen des Mondes entdeckt hatte. Seine Werke erschienen im J. 1718 zu Florenz in 3 Bdn. 4. und in einer noch vollständigeren Sammlung 1744 zu Padua. Der berühmte Dialog ward erst im J. 1835 unter Papst Gregor XVI. aus dem römischen Index gestrichen. Eine sehr wichtige Sammlung von Memoiren und Briefen Galilei's, nebst einem Auszug aus seinen bei der römischen Inquisition verhandelten Prozeßacten, den Napoleon anfertigen ließ, hat Venturi veranstaltet. Memoria e lettere inedite finora e disperse di Galileo Galilei, ordinate ed illustrate con annotazioni dal Cavaliere Giambattista Venturi. 2 Bde. Modena, 1818 u. 1821.

Nach dieser aus den Quellen geschöpften Darstellung der wirklichen Geschichte Galilei's leuchtet wohl Jedem ein, daß Alles, was in unzähligen geschichtlichen und schönwissenschaftlichen Werken über die dem Galilei von Seiten der römischen Inquisition zugefügten Unbilden, Kerkerstrafen, ja Torturen u. dgl. geschrieben worden ist, die leere Erfindung müßiger Köpfe oder das Referat gedankenloser Nachschreiber ist, und entweder auf Unwissenheit oder auf Bosheit und absichtlicher Entstellung beruht. Wollte man aus der Behandlung, die der große Astronom in Rom erfuhr, einen Schluß ziehen, so wäre es jedenfalls nur der, daß wohl nirgends und niemals von Richtern für einen Verurtheilten eine so große Achtung, Nachsicht und Zuvorkommenheit an den Tag gelegt worden ist, wie für Galilei, und daß der römische Hof so wenig bei dieser, wie bei irgend einer andern Gelegenheit, seine Hochschätzung und Verehrung des Geistes und der Gelehrsamkeit verläugnet hat. In dieser Beziehung bildet das Schicksal des von der Inquisition verfolgten Italieners einen grellen Gegensatz zu der schnöden Behandlung, die in gleicher Sache dem unsterblichen Zeitgenossen Galilei's, Kepler, von Seiten der lutherischen Theologen der

Universität Tübingen widerfuhr (s. Kepler). Es bleiben uns daher zur völligen Aufklärung der Sache nur die beiden Fragen zu beantworten übrig: 1) ob sich das Einschreiten des geistlichen Gerichtes gegen Galilei überhaupt und 2) inwiefern sich das über ihn gefällte Urtheil, das man gewöhnlich als ein unsinniges und der Wissenschaft hohnsprechendes zu schildern beliebt, nicht bloß in religiöser, sondern auch in wissenschaftlicher Hinsicht rechtfertigen lasse. Was die erste Frage betrifft, so hängt sie zwar zunächst mit der andern zusammen, ob der kirchlichen Obrigkeit im Allgemeinen das Recht einzuräumen sey, geistige Produkte der Censur zu unterwerfen, und je nach dem Ergebniß der Prüfung nicht bloß den Angehörigen der Kirche als der christlichen Wahrheit zuwiderlaufende zu bezeichnen und zu verbieten, sondern auch die Urheber zur Verantwortung zu ziehen und zu strafen; eine Frage, deren Beantwortung nicht hieher gehört und jedenfalls nach den verschiedenen Zuständen und Begriffen der Völker und Zeiten, und nach den verschiedenen Verhältnissen, worin die weltliche zur geistlichen Gewalt in einem Lande steht, verschieden ausfallen wird; allein jene Frage hat auch noch den andern Sinn, ob, wenn man auch der kirchlichen Obrigkeit jenes Recht im Allgemeinen zugesteht und für die Zeit und das Land, worin Galilei lebte, zugestehen muß, das Einschreiten der Inquisition gerade in diesem besonderen Falle zu rechtfertigen sey, da es sich doch hier um Dinge handle, die gar nicht in das Gebiet der Theologie zu fallen, noch den Glauben zu berühren scheinen, indem wir heutzutage all' die verschiedenen Bibelstellen, denen das Copernicanische System widersprechen soll, mit Leichtigkeit in Einklang mit demselben zu bringen wissen. Es ist klar, daß man sich zur richtigen Beantwortung dieser Frage auf den Standpunkt der kirchlichen Obrigkeit in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts stellen und alle Verhältnisse der damaligen Zeit wohl in's Auge fassen muß. Erwägt man nun, daß in Folge nicht bloß der Reformation und der Zersplitterung eines großen Theiles der Christenheit in die vielfältigsten Secten, von welchen jede sich für ihre Ansichten auf die heil. Schrift berief, sondern auch in Folge der geradezu antichristlichen Bestrebungen im 16. Jahrhundert, wovon die letzte und bedeutendste, die des Giordano Bruno, eben aus seiner verkehrten Auffassung und Anschauung der Natur hervorgegangen war, die Kirche sich zu ihrer Selbstbewahrung und zur Reinerhaltung ihrer Lehre auf das Dringendste aufgefordert sah, alle geistigen Bewegungen innerhalb ihres eigenen Schooßes auf das Sorgfältigste und Strengste zu überwachen, und darum keine Neuerung auch auf anderem, als bloß theologischem Gebiete, die zu Collisionen mit dem Glauben führen zu können schien, oder, wie es bei der Annahme des Copernicanischen Systemes der Fall war, eine Abweichung von der bisher allgemein angenommenen Auslegung der hl. Schrift nöthig machte, zu dulden, so lange noch irgendwie gegründete Zweifel von dem früheren wissenschaftlichen Standpunkte aus gegen die neue Theorie erhoben werden konnten; erwägt man ferner, daß der heftige und bittere Streit, der zwischen der alten Schule und der neuen Lehre ausgebrochen war, Rom zu einem Aus-

spruche drängte, und daß, nachdem dieser erfolgt war, man den förmlichen Ungehorsam Galilei's in Bezug auf das ihm gewordene Verbot, nicht ohne die nachtheiligsten Folgen für das in seinem Ansehen schon von so vielen Seiten angetastete Kirchenregiment ungerügt lassen konnte: so wird jeder Unbefangene das Auftreten und Verfahren des geistlichen Gerichtes gegen den florentinischen Gelehrten, falls in der That die von ihm behauptete Wahrheit, die man ja als wissenschaftliche Hypothese vollkommen anerkannte, noch nicht nach allen Seiten hin vollständig erwiesen war, und darum die Auslegung der Schrift in ihrem Sinne immer noch als eine willkürliche, die nicht gelitten werden durfte, erscheinen ließ, sehr begreiflich, ja nothwendig finden. Daß aber der Lehre Galilei's von der Bewegung der Erde um die Sonne noch derartige Widersprüche und Irrthümer beigemischt waren, daß sie keineswegs als ausgemachter, wissenschaftlicher Glaubensartikel gelten, und von welcher Natur die Einwürfe waren, die man gegen sie erheben konnte, möge aus Folgendem erhellen, worin zugleich die zweite oben von uns aufgeworfene Frage ihre Erledigung findet. Bekanntlich war schon im griechischen Alterthume die Bewegung der Erde um die Sonne eine von verschiedenen Weisen und Gelehrten z. B. den Pythagoräern und dem berühmten alexandrinischen Astronomen Aristarch ausdrücklich vorgetragene Lehre, und der spätere Begründer des nunmehr veralteten Systems, welches die Erde als im Mittelpunkte ruhend betrachtet, Ptolemäus, bemerkt darüber „daß in den Phänomenen, die man am gestirnten Himmel sehe, kein Hinderniß liege, die Bewegung der Erde anzunehmen; dagegen müsse das, was rund um uns und in der Luft sich begebe, diesen Gedanken als eine lächerliche Hypothese erscheinen lassen". Weil man nämlich die eigentliche Beschaffenheit und die Schwere der Luft nicht kannte, und sich vorstellte, daß die Erde, wenn sie sich bewege, sich durch die Luft bewegen müsse, so folgerte man, es könne in diesem Falle ein in die Luft geschleuderter Gegenstand, weil sich unterdessen die Erde mit unglaublicher Schnelligkeit weiter bewege, nicht auf dieselbe Stelle, ja kaum auf die Erde zurückfallen; es müsse, da schon eine kleine Kugel, sobald sie die Luft durchschneidet, pfeift, die Bewegung der Erde ein beständiges, furchtbares Getöse erregen; kein Wesen könne sich gegen die Gewalt des Luftstromes auf seinen Füßen aufrecht halten u. dergl. Der Schein und die Volksmeinung kamen der ptolemäischen Ansicht, die ihr wissenschaftliches Gewicht ihren mehr oder minder genauen Berechnungen der Bewegungen der Himmelskörper und einem künstlich durchgeführten Systeme verdankt, zu Hülfe, und bei den christlichen Völkern schien der von der hl. Schrift befolgte, und an die Vorstellungen der Menge sich anschließende Sprachgebrauch, dieselbe zu bestätigen, in Stellen wie z. B. diese: „Er hat den Erdkreis gegründet, der in Ewigkeit nicht bewegt werden wird" (Psalm 92). „Der du die Erde gegründet hast auf ihre eigene Festigkeit, sie wird sich in Ewigkeit nicht neigen" (Psalm 104). „Die Geschlechter gehen vorüber, und die Geschlechter kommen, aber die Erde steht in Ewigkeit" (Eccles. 1). Unter den Neueren trug der große deutsche Cardinal Nikolaus von Cusa in der

ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts die Lehre von der Bewegung der Erde, die er als eine schlechthin nothwendige aus rein philosophischen Gründen ableitete, zuerst wieder vor, und zwar eine dreifache Bewegung derselben, eine um ihre Achse, eine andere um zwei im Aequator angenommene Pole und die dritte um die immerfort wechselnden Pole der Welt, um die sich seiner Ansicht zufolge auch die Sonne und die übrigen Gestirne bewegen (vergl. meine Schrift: Giordano Bruno und Nikolaus von Cusa. Bonn, 1847. S. 90 ff.). Wie parador aber auch diese Sätze seiner und der folgenden Zeit scheinen mochten, kein Mensch dachte daran, ihn zu verdächtigen. In Cusas Fußtapfen tretend erhob im darauffolgenden Jahrhunderte, auf Beobachtungen sich stützend, und also durch Erfahrungen die Theorie Cusa's begründend und näher bestimmend, Nikolaus Copernicus die Lehre von der Bewegung der Erde um die Sonne, (womit er jedoch die falsche Annahme von dem gänzlichen Stillstande der Sonne im Mittelpunkte der Welt verband), zu einem wissenschaftlichen Theoreme, das im Verlaufe der Zeit durch alle folgenden astronomischen und physicalischen Entdeckungen seine vollste Bestätigung finden sollte. Dennoch gab Copernicus sein auf Anregung von Rom aus geschriebenes, im J. 1543 zu Nürnberg gedrucktes und Papst Paul III. gewidmetes Werk: de revolutionibus orbium coelestium, welches vor Allem, wie der Verfasser in der Vorrede sagt, zum Nutzen des kirchlichen Gemeinwesens und der schon längst in Rom beabsichtigten Kalenderverbesserung, die unter Gregor XIII. im J. 1582 endlich zu Stande kam, bestimmt war, nur als einen Versuch, ob man nicht, wenn man die Bewegung der Erde annehme, zu vollständigeren und festeren Beweisen gelange, also als Hypothese, und wie wenig man gegen dasselbe unter diesem Gesichtspunkte einzuwenden hatte, zeigt die oben angeführte Censur und Correctur desselben durch die Inquisition in den Jahren 1616 und 1620. Der nächste Mann von Bedeutung, der die Copernicanische Lehre aufnahm und in seinen Schriften mit größter Begeisterung auch speculativ zu begründen suchte, war der Philosoph Giordano Bruno, in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts; aber freilich war derselbe wegen seiner sonstigen entschieden antichristlichen Bestrebungen, die ihn im J. 1600 auf den Scheiterhaufen führten, wenig geeignet, die neue Theorie zu empfehlen. Nun trat Galilei auf, und verfocht und entwickelte das Copernicanische Weltsystem mit so großem Scharfsinn und Erfolge, daß von Seiten der Astronomie (obwohl es auch hier noch einer Reihe von Entdeckungen bis auf unsere Tage hinab bedurfte, um alle und die letzten Einwürfe zu heben, z. B. die Beobachtung und Berechnung der Parallaren einiger größerer Firsterne u. s. w.) kaum noch ein Bedenken übrig bleiben konnte. Allein es würde die gröbste Unkunde des Entwickelungsganges der Physik und der Geschichte ihrer Entdeckungen in der neueren Zeit verrathen, wenn man behaupten wollte, Copernicus und Galilei hätten die aus den physicalischen Erscheinungen auf der Erde hergenommenen Einwände gegen die Bewegung der Erde vollständig beseitigt und widerlegt, und auch von dieser Seite ihre Lehre

von jeder bloßen Hypothese gereinigt. Nicht nur hat Galilei, wie auch Copernicus, noch die alten falschen Vorstellungen von der Luft, von ihrem Verhältnisse zur Erde und deren Bewegung, und von den in ihr selbst vorgehenden Bewegungen; Vorstellungen, die wissenschaftlich erst durch die Entdeckung und das richtige Verständniß der Schwere der Luft und des Falles der Körper im leeren Raum durch Galileis Schüler Torricelli, im J. 1645, so wie durch die weiteren daran sich knüpfenden Entdeckungen und Folgerungen berichtigt wurden, sondern er verband damit auch noch eigenthümliche Irrthümer, die von den Neueren als solche nachgewiesen sind, und die den Behauptungen seiner Gegner in die Hände arbeiteten, während er selbst sie als Beweise für seine Lehre betrachtete, z. B. daß Ebbe und Fluth des Meeres durch die Schwankungen, die im Wasser aus der täglichen Bewegung der Erde um ihre eigene Achse, verbunden mit ihrem Umlaufe um die Sonne entstehen, verursacht würden, wobei er sich über die wahre, von Kepler vorgebrachte Ansicht, der vor Allem dem Einflusse des Mondes diese Erscheinung zuschrieb, lustig machte; ferner, daß die Luft von der Bewegung der Erde nicht vollständig und nur auf ungleiche Art bewegt werde, woher die Passatwinde kämen u. dergl. m. Kurz, die von Copernicus vorgebrachten und von Galilei erneuerten und vervollständigten Beweise waren von der Beschaffenheit, daß sie selbst den berühmten und hochverdienten Astronomen Tycho de Brahe, einen der größten Beobachter, die je gewesen sind, wie Laplace ihn nennt, den Lehrer Keplers, der im J. 1601 starb, so wenig zu überzeugen vermochten, daß derselbe entschieden gegen das neue System auftrat, und eben so wenig, wie die römische Inquisition, ihm den Text der hl. Schrift aufopfern zu dürfen meinte; daß der als Philosoph und Begründer der Experimentalwissenschaften vielgepriesene Zeitgenosse Galilei's, Baco von Verulam, der im J. 1626 starb, in seinem Werke: de dignitate et augmentis scientiarum, den Ausspruch thun konnte: „Es ist bekannt, daß die Meinung des Copernicus über die Verhältnisse der Erde, die jetzt auch in Umlauf gekommen ist, durch die Grundsätze der Astronomie, weil sie den Phänomenen nicht widerspricht, nicht widerlegt werden kann; sie kann jedoch widerlegt werden durch richtige Grundsätze der Naturphilosophie"; daß endlich Cartesius noch im J. 1644 in seinen Principiis philosophiae (III. 19.) einen mittleren Weg zwischen Copernicus und Tycho einschlagen zu müssen glaubte. Wer kann es daher dem hl. Officium verdenken oder zum Vorwurfe machen, daß es zur Zeit Galileis dasselbe Urtheil über das Copernicanische Weltsystem fällte, welches diese großen und gewiß sachverständigen Männer darüber gefällt haben? daß es eine damals noch so wenig vollständig und nach allen Seiten hin erwiesene Lehre nur als Hypothese anerkannt wissen wollte, und ihr den wörtlichen Sinn der hl. Schrift schlechterdings nicht unterzuordnen erlaubte? Muß man nicht vielmehr in dem Verbote eine für die Wissenschaft heilsame und fördernde Maßregel erkennen, indem dadurch einerseits das vorschnelle Vertrauen auf keineswegs unbedingt feststehende Resultate, und die gefährliche

Geneigtheit des Geistes, den zeitweiligen Standpunkt einer täglich sich erweiternden und berichtigenden Wissenschaft als absolute Norm selbst für alle höhern Wahrheiten zu behaupten, erschüttert und zurückgehalten, und andererseits der Eifer und das Streben mächtig angeregt wurde, Alles, worüber entschieden werden sollte, zuvor der sorgfältigsten Prüfung zu unterwerfen, das noch nicht oder nur theilweise Erkannte und Bewiesene nach allen Seiten hin zu erforschen, und das Hypothetische zur Gewißheit zu erheben? — Was aber die Form der Abschwörung betrifft, zu der das geistliche Gericht den Galilei verurtheilte, so ist dieselbe, abgesehen davon, daß man allerdings zunächst und allein die Absicht hatte, ihn dadurch von der Behauptung seiner Lehre, als ausgemachter Wahrheit, zu bringen und an der weiteren Verbreitung derselben zu hindern, so mild und breit gefaßt, daß sie ihm selbst bei der lebendigsten Ueberzeugung, kaum einen eigentlichen Gewissenszwang auferlegte. Denn welcher Astronom würde sich heutzutage nicht sogleich dazu verstehen, den Satz: daß die Sonne im Mittelpunkte der Welt und unbeweglich sey, als einen auch in der Wissenschaft häretischen abzuschwören? Und wer könnte läugnen, daß die Erde wenigstens beziehungsweise der Mittelpunkt und unbeweglich ist, nämlich in Bezug auf alle Körper, die wir auf ihr oder zu ihrer Region gehörig wahrnehmen, und in Bezug auf alle Veränderungen und Bewegungen, die auf ihr oder in ihrer Atmosphäre vorgehen? — Wenn aber von einigen Gegnern der katholischen Kirche die Verurtheilung Galileis durch die römische Inquisition als ein Beweis gegen die Unfehlbarkeit der kirchlichen Autorität in ihren Entscheidungen benutzt worden ist, so hat man ganz dabei übersehen, daß in der katholischen Kirche niemals irgend Jemand für die Urtheile eines untergeordneten Gerichtes, wie die Inquisition ist, am allerwenigsten in Dingen, die nicht unmittelbar das Dogma betreffen, die Unfehlbarkeit in Anspruch genommen hat, und daß selbst die eifrigsten Vertheidiger dieser Unfehlbarkeit sie auf die Aussprüche des Papstes, wenn er ex cathedra, d. h. als Haupt und Vorsteher der Kirche nach zuvor gepflogener Berathung und in Uebereinstimmung mit dem Cardinalscollegium, spricht, beschränken, obwohl auch dies, wie bekannt, kein ausdrücklicher Glaubensartikel der katholischen Kirche ist. Vergl. über die Angelegenheit Galileis Tiraboschi, im 10. Bande seiner Storia della letteratura italiana, und vor Allem den ausführlichen, von einem Sachverständigen bearbeiteten Artikel: Der hl. Stuhl gegen Galileo Galilei und das astronomische System des Copernicus, in den historisch-politischen Blättern von Phillipps und Görres, Bd. 9, Jahrgang 1841, worin die von Venturi gesammelten Documente durch die Mittheilung des Decrets der Congregation des Index vom J. 1620 und der von der Inquisition veranstalteten Correcturen des Werkes von Copernicus ergänzt sind. Clemens.

Gallicanische Freiheiten. Darunter verstehen die französischen Schriftsteller gewisse wirkliche oder vermeintliche Eigenthümlichkeiten der kirchlichen Disciplin ihres Landes, namentlich solche, wodurch die dem

päpstlichen Stuhle nach dem gemeinen canonischen Rechte zustehenden Befugnisse beschränkt oder modificirt werden. Daß es solche Eigenthümlichkeiten rechtmäßig gebe und geben könne, nämlich durch Concordate, Privilegien oder ein die gesetzlichen Erfordernisse in sich vereinigendes Herkommen, ist unbestreitbar, und kommt auch in andern Ländern vor. Allein man hat unter jenem Namen auch mehrere Sätze zusammengestellt, die theils keine Eigenthümlichkeiten, sondern gemeines Recht, theils aber auch kein unbestrittenes Herkommen, oder gar wegen ihrer falschen schismatischen Tendenz angefochten sind.

Schon während des großen Schisma (1378—1409) waren mancherlei dem päpstlichen Stuhle mehr oder weniger ungünstige Meinungen laut geworden, und hatten durch die Concilien von Kostnitz und Basel und durch die sich daran knüpfenden Verhandlungen mit den weltlichen Mächten Nahrung und Fortgang erhalten. S. Concordate mit dem deutschen Reiche. In Frankreich geschah dieses besonders dadurch, daß Karl VII. 23 Sätze der Baseler Versammlung auf einem Convente zu Bourges (1438) feierlich annehmen, und das Ganze bei den Parlamenten als pragmatische Sanction einregistriren ließ. S. Pragmatische Sanction. Diese Sanction wurde zwar wegen des Einspruchs des päpstlichen Stuhles von Ludwig XI. (1461) widerrufen: allein nun trat das Parlament selbst gegen den König und Papst für dieselbe auf (Les remontrances faites au Roi Louis XI. par sa cour de parlament sur les libertés de l'église gallicane l'an 1461. Paris 1561. 8.). Dieser Richtung folgend wurden nun seit dem sechzehnten Jahrhundert alle die dahin einschlagenden Sätze unter dem verlockenden Namen der Freiheiten der gallicanischen Kirche sorgfältig verzeichnet, durch Actenstücke unterstützt, und unter dem Einfluß des Hofes, der in der Verminderung der päpstlichen Autorität für die Erweiterung seines Einflusses über die Kirche Vortheil erblickte, von den Parlamenten mit Hartnäckigkeit aufrecht erhalten. Das Hauptwerk war: Les libertés de l'église Gallicane dediées au Roy Henry IV. (par Pierre Pithou) Paris 1594. Dieses wurde dann mit anderen Werken ähnlicher Art durch mehrere Sammlungen unter dem Titel traités des droits et libertés de l'église Gallicane vervielfältigt. Die Actenstücke wurden gesammelt in den Preuves des libertés de l'église Gallicane (par Pierre Dupuy.) Paris 1651. 2 vol. fol., Specimen juris ecclesiastici apud Gallos recepti opera Jo. Doviat. Paris 1684., Les libertés de l'église Gallicane prouvées et commentées par Durand de Maillane. Lyon 1771. 5 vol. 4. Das Episcopat täuschte sich jedoch über den wahren Sinn und das Gefährliche dieser ihm von den Anhängern der Gewalt angepriesenen Freiheiten nicht. Wider eine der genannten von Dupuy 1639 herausgegebene Sammlung erschien alsbald ein Circularschreiben, worin es die Verurtheilung derselben beantragte (Epistola Cardinalium, Archiepiscoporum, Episcoporum Parisiis degentium de damnandis voluminibus inscriptis: Traités des libertés de l'église gallicanes avec les preuves. Paris 1639. 4.) Dagegen erließ aber das Parlament einen Beschluß, welcher den Druck und die Verbreitung jenes Circularschreibens untersagte. Eben so be-

schwerten sich die Bischöfe wider die Sammlung desselben Dupuy von 1651, welche, wie sie sich ausdrückten, eher les servitudes de l'église gallicane genannt werden sollte. Selbst der sanfte Fenelon schrieb: „Die sogenannten Freiheiten der gallicanischen Kirche sind vielmehr Fesseln ihrer Knechtschaft. Es mag seyn, daß Rom zu große Ansprüche macht; ich meinerseits fürchte aber noch mehr die weltliche Gewalt und ein Schisma." Lettre au duc de Chevreuse de Cambrai 3 mai 1710. Correspondance T. I. Lettre 125.

Zu diesen s. g. Freiheiten der Gallicanischen Kirche wurden folgende Sätze gezählt: Neue Bullen und Breven werden erst dann angenommen, wenn sie geprüft und mit dem königlichen Placet versehen sind. Nicht alle Arten von Dispensen werden angenommen. Die päpstlichen Nuntien haben in Frankreich keine Gerichtsbarkeit, und die Jurisdiction der Legaten ist sehr beschränkt. Der legatus a latere kann ohne ausdrückliche Genehmigung des Königs keinen Stellvertreter aufstellen, und vor seiner Abreise muß er das Verzeichniß aller während seiner Gesandtschaft geschehenen Expeditionen, soweit diese das Königreich betreffen, an den abgeben, welchen der König dazu beauftragt. Die französischen Könige haben das Recht, Synoden oder Provincial- und Nationalconcilien zu berufen. Der König kann Geistliche, die in seinem unmittelbaren Dienste stehen, wenn sie in ihrer Amtsführung etwas versehen, richten und verurtheilen. Wenn Jemand ab abusu potestatis ecclesiasticae appellirt, so kann sich die Staatsgewalt einmischen u. s. w. Als die Hauptmittel die gallicanischen Freiheiten aufrecht zu erhalten, bezeichneten aber die Schriftsteller dieser Schule erstens die genaue Prüfung der päpstlichen Bullen zum Zwecke ihrer Admission, zweitens die Appellation an ein künftiges Concilium. Sie übersahen aber bei dem Ersten, daß diese so ohne Unterscheidung aufgestellte Behauptung die Kirche in die ungebührlichste Abhängigkeit von der Staatsgewalt versetzt, Walter Kirchenrecht §. 47.; und bei dem Zweiten verschwiegen sie, daß dieses Mittel als zum Schisma führend, von den Päpsten wiederholt reprobirt worden, und selbst von den gelehrtesten und aufgeklärtesten Schriftstellern Frankreichs, Fleury, Thomassin, P. de Marca verworfen wird, Walter Kirchenrecht §. 158.

Eine besondere Nahrung erhielt aber diese Richtung durch die unter Ludwig XIV. ausgebrochenen Streitigkeiten über das Regalienrecht. Man begriff darunter gewisse, theils einträgliche, theils auch blos Ehrenvorzüge gewährende Rechte, welche den Königen über verschiedene Kirchen während deren Sedisvacanz zukamen; sie bezogen die Einkünfte, hatten das Präsentationsrecht, und vergaben auch oft unmittelbar die inzwischen ledig werdenden Beneficien. Da dieses Vorrecht leicht Mißbräuche veranlaßte, so war zwar auf dem Concilium von Lyon (1274) Can. 12. dasselbe, so weit es herkömmlich war, bestätigt, zugleich jedoch jede fernere Ausdehnung desselben untersagt worden. Demungeachtet kam die französische Regierung und das Parlament auf den Gedanken, dasselbe zu erweitern, und so entstand die Declaration von 1673, welche das Regalienrecht für

alle Bisthümer des Königreichs in Anspruch nahm. Als sich nun Papst Innocenz XI. derselben begreiflicherweise nachdrücklich widersetzte, so veranlaßte die Regierung 1682 eine Assemblee von Prälaten, welche gefällig gegen die vom Hofe empfangene Weisung, über die Gränzen und Bedingungen der päpstlichen Gewalt und Unfehlbarkeit eine Declaration abfaßte und dem Könige mit der Bitte um Publication derselben vorlegte. Dieser wurde auch alsbald durch ein Edict willfahrt, welches die Declaration als Staatsdoctrin Allen zur Nachahmung auf das Strengste vorschrieb (Edit du Roi sur la declaration faite par le clergé de France enregistré le 23 mars Paris 1682. 4). Der Inhalt dieser in vier Artikeln abgefaßten Declaration, die man ganz besonders zu den Freiheiten der gallicanischen Kirche rechnet, ist kurz folgender. I. Dem h. Petrus und seinen Nachfolgern ist nur die Gewalt über geistliche, nicht auch über zeitliche Dinge übertragen worden. (Dieses ist gewiß vollkommen wahr. Allein damit sind die Gränzen zwischen beiden Gebieten noch nicht ausgemacht; am wenigsten folgt aber daraus das Recht des Königs oder des Parlaments, bei eintretenden Zweifeln mit Berufung auf jenes Axiom einseitig und allein zu entscheiden, welcher Gedanke doch bei dessen Abfassung im Hintergrunde schwebte). — II. Neben der Gewalt des Papstes oder vielmehr über ihr steht die Autorität der allgemeinen Concilien nach Maaßgabe der Beschlüsse des Kostnitzer Conciliums. (Dabei ist aber zu bemerken, daß die Kostnitzer Decrete zunächst nur den Fall des vorhandenen Schisma im Auge hatten, daß deren generelle Ausdehnung bestritten, und daß jedenfalls der Charakter eines allgemeinen Conciliums nur derjenigen Versammlung der Bischöfe zukommt, zu deren Beschlüssen der Papst selbst mitgewirkt und zugestimmt hat). — III. Die Handhabung der päpstlichen Gewalt ist nach den bestehenden Canones einzurichten. (Vollkommen wahr, und von den Päpsten selbst oft genug ausgesprochen. Allein daraus folgt nicht, daß die Päpste nicht befugt seien, die Canonen zu modificiren, wo dringende Gründe dazu vorliegen. Auf solchen, von den Päpsten gewährten, Modificationen beruhten ja größtentheils die Privilegien der gallicanischen Kirche selbst, soweit sie wirklich legal, und nicht usurpirt waren). — IV. Bei Glaubensfragen hat der Papst ein vorzügliches Ansehen; allein irreformabel ist sein Ausspruch nicht, wenn nicht die Zustimmung der Kirche hinzukommt. (Wie gehörte diese Frage an jenen Ort, und wie war der französische Klerus berufen, einen so wichtigen Punkt zu entscheiden, der die ganze Kirche berührt?)

Dieser Mißgriff, allgemeine Lehrsätze, die auf dem Gebiete der Wissenschaft zu verhandeln waren, ohne sichtbare Veranlassung zum Gegenstande conciliarischer Entscheidungen zu machen und durch die Staatsgewalt zu Zwangsgesetzen zu stempeln, desgleichen die Incompetenz der Parthei, die Stimmung, der peremtorische Ton, und die praktischen Tendenzen, woraus jene Entscheidungen hervorgegangen — Alles dieses erregte große Mißbilligung. Selbst die Sorbonne wagte einigen Widerstand, so daß das Parlament die Declaration mit Gewalt in ihre Bücher einregistriren ließ.

Ein Concilium der ungarischen Bischöfe, mehrere Universitäten und Theologen erhoben sich dawider; Innocenz XI. erklärte die Acten jener Versammlung für nichtig; eben so sein Nachfolger Alexander VIII. (1690), und inzwischen verweigerten auch die Päpste zehn Jahre lang den Prälaten, welche die Declaration unterzeichnet hatten, wenn sie zu Bischöfen nominirt wurden, die Confirmationsbullen. Endlich wurde unter Innocenz XII. (1693) der Streit vermittelst zweier Schreiben beigelegt; das Eine, wodurch die besagten Prälaten ihre Decrete als nicht geschehen zurücknahmen, das Andere, worin Ludwig XIV. unter dem 14. Sept. 1693 dem Papste anzeigte, daß er die Ausführung seines Edicts von 1682 sistirt habe. Demungeachtet wurde die Declaration noch in öffentlichen Disputationen vertheidigt, und später durch einen Beschluß vom 24. Mai 1766 die Vollstreckung jenes Edicts nochmals geboten. Selbst nach der Revolution und unter der Restauration sind die gallicanischen Maximen von der Staatsgesetzgebung wieder hervorgesucht und als Norm des Unterrichts in den Seminarien vorgeschrieben worden. Allein dawider erhob der Klerus selbst, als gegen einen Eingriff in die Freiheit des Unterrichts, dringende Reclamationen. Ueberhaupt sind die Sympathieen für diese Freiheiten in den französischen Episcopate großentheils erloschen, und es ist ihm klar geworden, daß die wahre Kraft und Freiheit der Kirche in dem engen Anschluß an den römischen Stuhl ruht. Der Name „Gallicanische Freiheiten" ist daher beim Klerus verstummt, und ihn führen nur noch die Männer der Magistratur und Bureaucratie im Munde, auf welche sich die Rivalität und Regierungslust der Parlamente vererbt hat, und welche unter jenem Namen die sich emancipirende Kirche unter der Abhängigkeit von der Staatsgewalt zurückzuhalten sich abmühen. — Von jener Declaration handeln übrigens: Cardinal Litta Briefe über die sogenannten vier Artikel des Klerus von Frankreich. Aus dem Französischen. Münster 1844. J. Graf von Maistre von der Gallicanischen Kirche. Frankf. 1823 (ein überaus geistreiches Werk).

Walter.

Gallicanische Meßliturgie, s. Liturgie.

Gallien, s. Frankreich.

Gallienus, Kaiser, s. Christenverfolgungen.

Gallionismus (von Gallion, dem Statthalter von Achaja, der da, wo man über Worte stritt, nicht richten wollte, vrgl. Apostg. 18, 12 ff.) nannten orthodoxe lutherische Theologen die Lehrmeinung der syncretistischen Naturalisten, welche jede positive Glaubensform für gleichgültig hielten und in der natürlichen Religion schon Befriedigung fanden. Vrgl. J. C. Dannhauer de Gallionismo. 1664. 4. Manche nehmen das Wort Gallionismus auch für gleichbedeutend mit Indifferentismus oder Gleichgültigkeit gegen die Verschiedenheit der Religion.

Gallus (St.), ein Ire, Schüler und Reisegefährte Columbans, blieb, als dieser nach Italien ging (S. d. Art.), Krankheits halber in Bregenz zurück. Er fand bei dem ihm befreundeten Pfarrer Willimar von Arbon (ein altes Römercastell am südlichen Ufer des Bregenzer

See's castrum arbor felix genannt), zu welchem er hinüberschiffte, gastliche Aufnahme und Pflege. Wiederhergestellt stieg er mit dem Diakon Hiltibold, einem der Gegend wohl kundigen Gehülfen Willimars, ins Gebirge, sich eine künftige Wohnstätte zu suchen. An dem fischreichen Flüßchen Petrosa, d. i. Steinach, nahmen sie ihr Nachtlager, warfen dort, wo dieses sich den Weg durch die Felsen bricht, ihr Netz aus, und bereiteten das Mahl. Als Gallus zum gewohnten Gebete schritt, blieb er mit dem Fuße in einem Dornstrauch hängen und fiel, was ihm als Wink Gottes galt, hier seine Wohnung aufzuschlagen. Die Stelle bezeichnete er mit einem hölzernen Kreuze, woran er eine Kapsel mit Reliquien der seligsten Jungfrau und der hh. Desiderius und Mauricius aufhing; dann warfen beide vor dem Kreuze sich nieder zum Gebete, bis die Sonne untergegangen und genossen nun erst das Mahl. Am andern Morgen besichtigten sie das Thal und Gebirge, wählten eine liebliche Stelle in der Ebene zum Baue von Zellen, und nachdem sie so den Grund zu dem nachmals so berühmten St. Gallen gelegt, kehrte Hiltibold sogleich, Gallus erst am vierten Tage zu Willimar zurück. Dies geschah im Jahre 613. Gaudentius, Bischof von Constanz (606—613), war gestorben. Während Willimar und Gallus zu Arbon gemeinschaftlich für seine Seelenruhe beteten, empfing am siebenten Tage ersterer einen Brief des Alemannenherzogs Cunzo, der beide binnen zwölf Tagen zur Villa Ueberlingen (Iburninga am nordwestlichen Ufer des Bodensees) nach Hofe beschied. Denn Cunzos einzige Tochter Fridiburga, Verlobte Sigiberts des Sohnes Theoderichs (über diesen Sigibert vgl. Mabillon. Ann. I, 277), war von böser Krankheit befallen, die auf dämonischen Einfluß hinwies. Zwei auf die Kunde hievon von Sigibert abgesandte Bischöfe konnten nichts bei ihr ausrichten; nur dem Gallus, erklärte der Dämon, werde er weichen. St. Gallus, um der Einladung nicht folgen zu müssen, entfloh, zuerst zu seiner Zelle, dann in Begleitung zweier Schüler über die Alpe zum Sennwald (silva vocata Senning) in die Nähe des jetzigen Dorfes Grabs (Quarädaves), wo ein gottesfürchtiger Diakon Johannes die unbekannten Fremdlinge sieben Tage beherbergte. Willimar jedoch hatte bald seinen Aufenthalt entdeckt, und nun folgte ihm St. Gall nach Ueberlingen und heilte die Fürstentochter, ohne aber das ihm zum Lohne angetragene Bisthum Constanz anzunehmen. Fridiburga wurde in der Folge Aebtissin zu Metz. Auf des Herzogs Geheiß durch die Bürger Arbons unterstützt, förderte Gallus schnell den Bau der Zellen. Drei Jahre später lehnte er die von den Bischöfen von Augustodunum (Autün) und Speier, und dem Klerus Alemanniens auf ihn gelenkte förmliche Wahl zum Bischofe von Constanz ab, und empfahl ein Landeskind, den oben erwähnten Diakon Johannes, seinen seitherigen Schüler, bei dessen Consecration er eine noch erhaltene lateinische Predigt hielt, die Johannes dem Volke in die Landessprache übersetzte. Sie beginnt mit dem Fall der Engel und der Schöpfung der Menschen, giebt einen Ueberblick der israelitischen Geschichte, worauf Christi Geburt, Taufe, Versuchung, Wunderwerke,

Lehre, Tod, Auferstehung, die Sendung der Apostel, das Wunder der Sprachengabe besprochen werden; sie schließt mit einer Ermahnung an das Volk unter Hinweisung auf das jüngste Gericht. Der Tod seines Lehrers Columban (29. Nov. 615) wurde ihm durch eine höhere Offenbarung kund. Des Eustasius († 627) Nachfolger in Luxeuil zu werden, lehnte er gleichfalls ab. Er starb zu Arbon, wo er, Willimars Einladung folgend, zwei Tage gepredigt hatte, nach vierzehntägigem Krankenlager am 16. Okt., 95 Jahre alt. Sein Todesjahr läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Die Angabe in der zusammengestoppelten Lebensbeschreibung seines Schülers Magnus (AA. SS. Boll. Sept. III., 700 sqq. Mabill. AA. SS. B. II., 505, sqq.), er sei zehn Jahre nach Columban gestorben, verdient keinen Glauben. Ist es wahr, daß zur Zeit Dagoberts I. († 638. vgl. Mab. Ann. I, 339) des Johannes Nachfolger, Marcianus, Bischof von Constanz war, wie solches das diploma Friderici (Neugart cod. dipl. II. 86) berichtet, so fällt Galls Tod zwischen die Jahre 627—638, da Johannes Galls Bestattung anwohnte; nach Neugart und Binterim starb Johannes bereits im J. 632, nach dem Catalogus abbatum monasterii Augensis (bei Pertz M. G. II., 37.) im J. 637. Mabillon hingegen rückt das Todesjahr Galls bis um 646 herab. Von der Nachricht Walafrid Strabo's, St. Gallus sei bald nach Eustasius gestorben, worauf man sich zu berufen pflegt, weiß die alte Lebensbeschreibung St. Galls nichts.

Von dem großen Einflusse der St. Gallenstiftung auf die Befestigung und Verbreitung des Christenthums in Alemannien und der Umgegend zeugen annoch die vielen St. Galluskirchen daselbst, und zahlreiche Urkunden. Vom neunten bis zum elften Jahrhundert blühten in St. Gallen die Wissenschaften, wie nirgendwo sonst in Deutschland. Wir erinnern an die Namen Notker der Stammler († 912), Ekkehard I. der Dekan († 973), Ekkehard II. Palatinus († 990), Notker der Arzt († 981), Notker der Wulstlippige (Labeo) († 1022), Ekkehard IV. († um 1070), Hepidanus (lebte um 1072). Seit 1012 waren die Aebte Reichsfürsten. Prachtliebe, Kriege, Verschwendung schadeten alsdann dem Studium der Wissenschaften. Zur Zeit der Reformation, wo die Stadt S. Gallen übertrat, hat die Abtei viel gelitten, nicht minder in den bewegten Zeiten der spätern Jahrhunderte. Ihre Aufhebung, vom Großen Rathe ausgesprochen, erfolgte im J. 1805; die unschätzbare Bibliothek nebst der schönen Kirche und dem Klostergebäude sind geblieben. Gegenwärtig ist der bisherige Apostolische Vikar Herr Peter Mirr zum Bischofe von St. Gallen ernannt, und soll im laufenden Jahre consecrirt werden.

Quellen: Die vita S. Galli aus der Mitte des achten Jahrhunderts. Pertz Mon. Germ. T. II. p. 5—21. Die Schrift des Abtes Gozbert von St. Gallen (816—837) über die Wunder des h. Gallus ist in ihrer ursprünglichen Gestalt verloren. Jene vita nebst dieser Schrift Gozberts arbeitete in besseres Latein um und schickte der letztere noch 9 Kapitel der Tradition entlehnte Sagen voraus Walafrid Strabo in seiner vita S. Galli in zwei Büchern, herausgegeben von Surius und Goldast,

dann von Mabillon AA. SS. B. T. II. p. 227—268; der auf Gozbert basirende Theil bei Pertz l. l. p. 22—31. Bei Pertz l. l. p. 31—37 befinden sich Reste einer vita metrica S. Galli und der Catalogus abbatum S. Galli. Der Sermo S. Galli steht bei Basnage lectt. antiqq. Canis. T. I. p. 785—792 und in Galland. Bibl. T. XII. Bearbeitungen: Mabill. Ann. T. I. Hefele Gesch. der Einführung des Christenthums im südw. Deutschland, p. 261—314. — Ueber St. Gallen vgl. v. Arx Geschichte des Kantons St. Gallen. 3 Bde. 1810—1813. Hefele Tübing. Quartalschr. Jahrg. 1833. H. 2. S. 201 ff. Floß.

Gallus, Kaiser, s. Christenverfolgungen.

Gallus, Nicolaus, s. Adiaphoristischer Streit.

Gamaliel wird in der Apostelgeschichte zweimal erwähnt; einmal als früherer Lehrer des Apostels Paulus (Apst. 22, 3); sodann bei der Geschichte des Verhörs der Apostel vor dem hohen Rathe (Apstg. 5, 34). Bei letzterer Gelegenheit hielt er nämlich die Mitglieder des hohen Rathes von der Ergreifung thätlicher feindlicher Maaßregeln gegen die Apostel zurück, indem er den berühmten Ausspruch that: „Stehet ab von diesen Menschen und lasset sie, denn wenn dieses Werk von Menschen ist, so wird es zerfallen, wenn es aber von Gott ist, so könnt ihr es nicht zerstören, ihr möchtet sonst als Widersacher Gottes erfunden werden." Da er an dieser Stelle zugleich als Pharisäer und Gesetzeslehrer bezeichnet wird, so ist wohl keine Frage, daß er dieselbe Person sei, mit dem Apst. 22, 3. genannten Gamaliel, zu dessen Füßen Paulus im pharisäischen Judenthum unterrichtet worden ist. M—n.

Gandulph, Häretiker, s. Gundolph.

Ganganelli, s. Clemens XIV.

Gardiner, Bisch. v. Winchester, s. England.

Gaßner (Joh. Joseph), seit 1758 katholischer Pfarrer im Bisthum Chur, machte durch seine Teufelsbeschwörungen und Wunderkuren, wozu sich viele Tausende Katholiken und Protestanten im südlichen Deutschland drängten, großes Aufsehen. Die Bischöfe von Chur und Constanz duldeten das schwärmerische Unwesen Gaßners nicht und wiesen ihn aus ihren Diöcesen. Darauf setzte er unter dem Schutze des Bischofs von Regensburg besonders zu Ellwangen seine Wunderheilungen fort, bis (1776) K. Joseph II. und P. Pius VI. dem Regensburger Bischof die Weisung zukommenließen, dem Gaßner das Exorcisiren zu verbieten. Auch die Erzbischöfe von Prag und Salzburg warnten in Hirtenbriefen ihre Geistlichen vor den angeblichen Heilungen Gaßners. Der berühmte Protestant Lavater dagegen hielt sie für wahrhafte, durch die Glaubenskraft bewirkte Wunderkuren, der kaiserliche Leibarzt von Haen für Wirkungen des Teufels, in der neueren Zeit hat man sie durch den Magnetismus zu erklären gesucht. Ueber Gaßner, der als Dechant von Bendorf in der Diöcese Regensburg im J. 1779 starb, und den man nach dem Geiste der Zeit, wo man überall Umtriebe der Jesuiten witterte, mit diesen in Verbindung setzte, vgl. man

Semler, Samml. von Briefen und Aufsätzen über die Gaßnerschen und Schröpfer'schen Geisterbeschwör. Halle 1776. —b—

Gaston, s. Antoniter.

Gaudentius wurde gegen Ende des 4. Jahrhunderts zum Bischof von Brescia erhoben als Nachfolger des Philastrius, dessen Leben er auch beschrieb. Mit dem hl. Ambrosius war er innig befreundet. Als Mitgesandter der abendländischen Bischöfe, die für den verfolgten hl. Chrysostomus sich verwendeten, kam er nach Constantinopel. Er schrieb Reden und auch ein Buch de Petro et Paulo. Seine Werke hat Galeard, Padua 1720. 4. u. Brescia 1738. Fol. herausgegeben. Auch J. A. Fabricius hat des Gaudentius vita Philastrii edirt. Δ

Gaunilo, Mönch, s. Anselmus von Canterbury.

Gebet (oratio) ist der gewöhnlichen Definition zufolge, Erhebung des Gemüthes zu Gott. Nach dieser Definition fiele jedoch auch die Devotion oder Andacht unter den Begriff des Gebetes, denn die Devotion ist ebenfalls Erhebung zu und Hingebung des Gemüthes an Gott, (sie ist, wie Sailer sagt, ein solches Andenken an Gott, welches Geist, Willen, Gemüth vor Gott sammelt, zu Gott erhebt, mit Gott vereinigt). Devotion ist aber vom Gebete wohl zu unterscheiden und wird auch von allen Moraltheologen davon wirklich unterschieden. Jedes Gebet soll andächtig sein aber Andacht selbst ist noch kein Gebet. Zur Devotion muß hinzukommen, daß sie zum Gebete werde, die wirkliche Aussprache der religiösen Gesinnung, sei es nun die bloß innere (oratio mentalis) oder zugleich auch die äußere Aussprache (oratio vocalis sive verbalis). Das Gebet im engeren Sinne wird man daher am genauesten so definiren können: es sei der wirkliche Ausdruck unserer religiösen Gesinnung in der Form der Anrede an Gott, entweder der directen (das unmittelbare Gebet zu Gott) oder der indirecten (das Gebet zu den Heiligen). Devotion dagegen ist das sprachlose Emporstreben des Gemüthes zu Gott. Oft kann diese eine solche Innigkeit erlangen, daß sie gleichsam nicht zu Worte kommen kann; diese höhere Stufe der Devotion nennt man Contemplation, deren höchste Stufe die Extase ist, ein Zustand, worin die Seele sich selbst gleichsam entrückt ist und das sinnliche Leben ganz unterbrochen scheint. Nachdem wir den Begriff des Gebetes bestimmt, handeln wir in Kürze über die verschiedenen Arten des Gebetes, über Nothwendigkeit und Pflichtmäßigkeit desselben, über dessen Eigenschaften, über die Direction unserer Gebete, und endlich über das Herzens- und Formulargebet.

1. Ueber die verschiedenen Arten des Gebetes. Gebet ist unmittelbare Aussprache der religiösen Gesinnung; die religiöse Gesinnung aber besteht in den drei göttlichen Tugenden: Glaube, Hoffnung und Liebe. Diese Tugenden bestehen nicht außer- und nebeneinander, sondern ineinander und können als Tugenden von einander nicht getrennt werden; ein jedes Gebet wird daher auch mehr oder weniger alle drei göttlichen Tugenden zur Aussprache bringen. Doch kann bald die eine bald die andere dieser Tugenden im Gebete vorwalten und in diesem Sinne läßt sich das Gebet allerdings

in verschiedene Arten eintheilen. Man unterscheidet gewöhnlich folgende drei: a. die Anbetung (adoratio), b. das Dankgebet (gratiarum actio), c. das Bittgebet (precatio). Eine Unterart des Bittgebetes ist die Fürbitte. Bei der Anbetung stelle ich mir Gott in seinen unermeßlichen Vollkommenheiten vor, hieraus entspringen in mir die Gefühle der Bewunderung, des Lobes und der Ehrfurcht, die ich dann in einer Anrede an Gott ausspreche: es drücken sich mithin in der Anbetung vorzüglich aus die Tugenden des Glaubens und der Liebe, besonders die aus der religiösen Liebe hervorgehenden Gesinnungen der Ehrfurcht und Demuth. Die Anbetung ist unter den Arten des Gebetes die erhabenste und daher bei den Engeln und Heiligen wohl die gewöhnlichste. Bei den beiden andern Gebetsarten stelle ich mir Gott in seinen Beziehungen zu uns Menschen vor und es spricht sich in dem Dankgebet vorzüglich die dankbare Liebe, in dem Bittgebete vorzüglich die Hoffnung aus. Weil das Bittgebet in unserm gegenwärtigen bedürftigen Zustande am meisten vorkommt, wird es auch das Gebet vorzugsweise genannt (Beten=Bitten).

2. Ueber Nothwendigkeit und Pflichtmäßigkeit des Gebetes.

Das Gebet ist naturgemäße und nothwendige Aussprache der religiösen Gesinnung; überall wo diese religiöse Gesinnung vorhanden, kann auch das Gebet nicht fehlen. Es ist dem wahrhaft Gottliebenden gar nicht anders möglich: alles, was ihn durchdringt und beseelt, was ihn erhebt und erfreut, was ihn beengt und bedrängt, muß er gleichsam ausgießen vor Gott, dem über Alles und einzig Geliebten. Beten ist ihm Lust und Bedürfniß. Aber nicht nur naturgemäße und nothwendige Aussprache der religiösen Gesinnung ist das Gebet, sondern auch Uebung und Kräftigung dieser Gesinnung, auch ganz abgesehen davon, daß das Bittgebet ein eigentliches Gnadenmittel ist. Denn jede Uebung einer Kraft ist in der Regel auch Steigerung derselben. Wer daher nicht betet, der liebt Gott nicht und will ihn nicht lieben.

Daraus ergibt sich von selbst, daß das Gebet auch pflichtmäßig sey. Christus hat uns die Pflicht zu beten eingeschärft durch Lehre und Beispiel, ebenso auch die Apostel (vergl. Lukas 6, 12. wo es heißt, daß Christus die ganze Nacht im Gebete zugebracht, ferner Lukas 11, 5. 18, 1 ff.; Römer 12, 12.; Koloss. 4, 2.; 1. Thess. 5, 17.; 1. Petr. 4, 7. u. a.).

Wenn der Apostel sagt, daß wir ohne Unterlaß beten sollen (1. Thess. 5, 17.), so ist dieses zwar nur von dem habituellen Gebete, von der dauernden Gebetsstimmung zu verstehen; aber auch actuell soll man häufig beten und betet der wahre Christ den Tag über wohl unzähligemal, sey es auch nur in kurzen Ergießungen seines Herzens vor Gott, in den sogenannten preces jaculatoriae (Herr sey mir armem Sünder gnädig, Herr eile mir zu helfen u. dgl.). Nach einer durch ihr Alterthum geheiligten Sitte betet der Christ am Morgen und Abende, vor dem Anfange und nach Beendigung seiner Berufsgeschäfte, vor und nach Tisch. Desgleichen betet er der Aufforderung und dem Beispiele seines Heilandes gemäß zur Zeit der Versuchung, in Noth und Trübsal, bei Empfang neuer Wohlthaten und bei wichtigen freudvollen oder leidvollen Ereignissen seines Lebens.

Zum Bittgebete sind wir noch besonders verpflichtet, weil es wie gesagt, nach Lehre der Kirche ein Gnadenmittel ist; der römische Katechismus sagt, Gott habe uns das Bittgebet gleichsam als nothwendiges Instrument gegeben, um dasjenige von ihm zu erlangen, was wir begehren, zumal Manches nur durch Hülfe des Gebetes uns gewähret würde. Und der hl. Augustinus lehrt ausdrücklich, daß Gott die Gabe der Beharrlichkeit (das magnum donum perseverantiae) nur denjenigen verleihe, die ihn darum bitten (de don. persev. c. 16.). Das Gebet ist mithin nothwendig, nicht nur necessitate praecepti, sondern auch necessitate medii. Daß wir auch zur Fürbitte für Andere verpflichtet sind, lehrt die hl. Schrift an mehreren Stellen. Nach 1. Timoth. 2, 1. sollen wir für Alle ohne Ausnahme beten und nach Matth. 5, 44. sollen wir selbst für unsere Feinde beten.

Eine besondere Verpflichtung zum Gebete haben die Kleriker und Religiosen, die eigentlich in der Kirche den betenden Stand bilden. Geistlichen nämlich, welche die Subdiaconatsweihe empfangen haben, ebenso wie den Ordenspersonen beiderlei Geschlechts, welche nach abgelegter feierlicher Profeß zum Chorbesuche bestimmt sind, liegt die Pflicht des Brevierbetens ob (vergl. d. Art. Breviergebet).

3. Die Eigenschaften des Gebetes ergeben sich aus dem Wesen des Gebetes von selbst: Intention, Attention und Devotion. Ohne diese Eigenschaften ist das Gebet ein bloßes Lippen- oder pharisäisches Gebet (oratio labialis) und hat vor Gott keinen Werth, ja ist, wie der hl. Augustinus (in ps. 85) sagt, mehr eine Entehrung, als eine Verehrung Gottes. Denn Gott ist ein Geist und die ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten. Unfreiwillige Zerstreuungen machen jedoch das Gebet noch nicht zu einem bloßen Lippengebet, ja selbst die mehr oder weniger freiwilligen Zerstreuungen während des Gebetes nehmen ihm nicht allen Werth, indem die wenigsten unserer religiösen und sittlichen Handlungen ganz rein und vollkommen sind. Auch wird nicht erfordert, daß man beim Gebrauch eines Gebetsformulars den Sinn dessen, was man ausspricht, vollkommen verstehe oder sich alle einzelnen Gedanken immer zum klaren Bewußtsein bringe. Schon der Wille, Gott durch unser Gebet zu verehren, ist ihm wohlgefällig. Müßte man ja sonst das Rosenkranzgebet geradezu verwerfen, da es doch von der Kirche gebilligt wird, und in gleicher Weise denjenigen Pädagogen beistimmen, welche dafür halten, daß man die Kinder nicht eher zum Gebete anhalten solle, bis sie sich alles dessen, was sie aussprächen, auch deutlich bewußt werden könnten, da doch jeder aus eigener Erfahrung weiß, daß das Gebet eines Kindes sogar sehr herzlich sein kann, auch wenn es nicht im Stande ist von dem Inhalte des Gebetes genaue Rechenschaft zu geben.

Die besondern Eigenschaften eines guten Bittgebetes sind, daß es verrichtet werde im Namen Jesu d. h. im Vertrauen auf seine Verdienste (Joh. 16, 23.); mit Ergebung in den göttlichen Willen, mit Demuth und Beharrlichkeit, daß es vor Allem auf die wahren und ewigen Güter gehe und in Beziehung auf die zeitlichen Güter immer bedingnißweise geschehe.

Auch die äußere Haltung des Körpers ist bei dem Gebete nichts Gleichgültiges. Denn die wahre Andacht drückt sich immer auch äußerlich aus in der äußeren Stellung und Haltung des Körpers, so wie diese wieder auf das Innere zurückwirkt und zur Andacht beiträgt. Das Biegen der Kniee, das Knieen auf der Erde, das Falten der Hände, das Klopfen an die Brust, die Emporhebung der Augen: alles dieses sind naturgemäße Zeichen inniger Andacht und Ehrfurcht vor dem Allerhöchsten, begegnen als solche uns fast zu allen Zeiten und bei allen Völkern und werden durch die hl. Schrift selbst wenigstens indirect gebilligt und empfohlen. Jesus selbst beobachtete solche äußere Zeichen der Andacht; er kniete nieder im Garten zu Gethsemane und sein hohepriesterliches Gebet (Joh. 17.) verrichtete er die Augen zum Himmel erhoben. Ebenso wird von Daniel gemeldet, er habe täglich dreimal seine Kniee gebeugt und gebetet (Daniel 6, 10.); von den Weisen des Morgenlandes wird erzählt, daß sie vor dem göttlichen Kinde auf die Kniee niedergefallen seyen (Matth. 2, 11.) und auch von Paulus heißt es, daß er auf den Knieen liegend Gebete verrichtet (Apst. 20, 36.). Diejenigen, welche, wie manche Philosophen, durch das Knieen auf der Erde beim Gebet die Menschenwürde verletzt glauben, haben von der Menschenwürde ohne Zweifel einen unrichtigen Begriff.

4. Richten müssen wir unsere Gebete entweder unmittelbar oder mittelbar an Gott. Die unmittelbaren Gebete an Gott können wir entweder an alle drei göttliche Personen, also an die hl. Dreifaltigkeit richten, oder wir können sie auch an jede einzelne göttliche Person richten. Die Bittgebete der Kirche sind durchgehends an den Vater gerichtet und schließen gewöhnlich mit den Worten: dies bitten wir durch Jesum Christum, unsern Herrn. Insbesondere sind auch die Gebete bei der hl. Messe sämmtlich an den Vater gerichtet mit Ausnahme der unmittelbaren Vorbereitungsgebete zur hl. Communion, die sich an Jesum Christum unmittelbar richten. Mittelbar an Gott gerichtet sind die Gebete zu den Heiligen; gleichwohl sind auch die meisten kirchlichen Gebete, auch wenn sie die Heiligen um ihre Fürbitte anrufen, directe an Gott selbst gerichtet, in der gewöhnlichen Formel: „Verleihe uns o Gott, daß wir durch die Fürbitte der Heiligen rc. rc.

Auch unsere Gebete zu den Heiligen sind, wie die an Gott selbst gerichteten, entweder Lob- und Dank-, oder Bittgebete. Die letzteren hat man bekanntlich rationalistischer und protestantischer Seits verdächtigt, und sie als Producte anthropomorphistischer, abergläubischer, ja abgötterischer Vorstellungen angesprochen. Das Grundlose eines solchen Vorwurfs ist schon oft genug aufgedeckt worden. Ohne dem Geiste des Christenthums oder der Ehre Gottes irgend zu nahe zu treten, darf man wohl kühn behaupten, daß die Gebete zu den Heiligen bei manchen Menschen sogar herzlicher, inniger und zutraulicher seyen, als die unmittelbar an Gott selbst gerichteten. Es liegt in der Natur des sinnlich beschränkten, endlichen Menschen, daß er mit mehr Zutrauen zu den Heiligen betet, weil diese ihm als endliche Wesen näher stehen. Oft ist's auch das Gefühl der Unwürdigkeit, zu

Gott dem Allerhöchsten und Allerheiligsten unmittelbar zu reden. Gleichwohl erklärt die Kirche das Gebet zu den Heiligen keineswegs für nothwendig, sondern nur für nützlich und heilsam.

5. Das Herzens- und Formulargebet. Unter dem Herzensgebet ist nicht etwa das innerliche Gebet (oratio mentalis) zu verstehen, denn ein jedes Gebet, das dieses Namens werth ist, soll zugleich ein inneres seyn; unter Herzensgebet versteht man vielmehr jenes, das unserem eigenen gläubig-andächtigen Innern entquillt, wozu man die Gedanken aus sich selbst schöpft und entwickelt, wogegen man beim Formulargebet sich die darin niedergelegten Gedanken nur zum Bewußtsein zu bringen, sie gleichsam nur nachzudenken hat. In der Regel ist das Herzensgebet auch ein herzliches und Jeder soll von Zeit zu Zeit den Versuch dazu machen. Es bedarf hiezu keineswegs besonderer wissenschaftlicher Religionskenntnisse, wohl aber eines gläubig-frommen Gemüthes, das oft wie von selbst den Reichthum seiner religiösen Empfindungen in Worten an den Allerhöchsten ergießt. Die Anleitung dazu sollte im katechetischen Unterrichte ertheilt werden. Gleichwohl sind Gebetsformulare für die Meisten ein unabweisliches Bedürfniß und selbst der Gebildetste und Frömmste kann ihrer nicht ganz entbehren, da es bei Jedem trockene Augenblicke gibt, wo das Herzensgebet auch bei größter Anstrengung nicht gelingen will. Das Muster aller Gebetsformulare ist das hl. Vater unser (vergl. d. Art.). Es ist für das Kind nicht zu hoch und der Weise versenkt sich in seine Tiefen, ohne sie jemals ergründen zu können. „Und je länger man es betet," sagt Claudius, „desto mehr sieht man ein, wie wenig man es versteht und wie werth es ist, verstanden und bedacht zu werden, um unbekannten Schätzen auf die Spur zu kommen".

Ueber die andern üblichen Gebetsformulare vergl. den folgenden Artikel. Martin.

Gebetbücher, Andachtsbücher, Erbauungsbücher. Unter Gebetbuch versteht man im weiteren Sinne jede Zusammenstellung von Gebetsformeln zu öffentlichem oder Privatgebrauche der Gläubigen. Wir haben also zu sprechen I. über die einzelnen Gebetsformeln, II. über den Gebrauch derselben, III. über ihre Zusammenstellung zu geordnetem Ganzen.

I. Was die Gebetsformeln betrifft, so ist es bekannt, daß es Secten gegeben hat und gibt, welche dieselben gänzlich verwerfen und nur ein aus innerem Lichte hervorgehendes oder vom Geiste jedesmal eingegebenes Gebet gutheißen. Nicht minder bekannt ist es aber auch, daß die katholische Kirche den Gebrauch bestimmter Gebetsformeln nicht nur billigt, sondern in ihren liturgischen Verrichtungen sogar strenge befiehlt; es ist ferner bekannt, daß Christus selbst sich der überlieferten Psalmengebete in überlieferter Weise bediente; bekannt endlich, daß, wie der Gebrauch des „Vater unser" bis in die apostolischen Zeiten hinaufreicht, so auch mit Recht angenommen werden darf, daß dasselbe nach dem Willen und der Voraussicht des Herrn nicht etwa als bloße allgemeine Anleitung zu rechtem Gebete, sondern auch als bestimmte bleibende Gebetsformel hat dienen

sollen. Es ist aber auch im Grunde mit den Gebetsformeln nichts anders, als mit den heiligen Gesängen; sie sind eben so sehr, erstens in sich selbst gerechtfertigt, und zweitens für kirchliches Leben nothwendig. Nothwendig sind sie, weil ohne sie ein gemeinsamer Gottesdienst überhaupt gar nicht bestehen könnte, und zudem ein großer Theil der Gläubigen auch nicht einmal für seine Privatandacht Form und Halt finden würde; in sich selbst gerechtfertigt, weil sie, ebenso wie gute Gesänge, aus Geist und Wahrheit entspringen, und somit auch Geist und Wahrheit als lebendigen Saft in sich tragen und demjenigen mittheilen, der sie wie geistige Nahrung in sich aufnimmt, und weil sie zweitens als wahrer und reiner Ausdruck eines zu Gott gerichteten Herzens auch für jedes andere zu Gott gerichtete Herz ein entsprechender, wohlthuender Ausdruck sein werden. Wer sie aber nicht als Nahrung in sein Inneres aufnimmt, oder wer für die heilige Form nicht einen heiligen Inhalt des eigenen Herzens mitbringt, für den sind sie freilich etwas Todtes und Nutzloses.

Was nun die Eigenschaften einer guten Gebetsformel angeht, so beziehen sich diese 1. auf den Inhalt und 2. auf die Form. Der Inhalt im Allgemeinen fällt mit dem Wesen des Gebets, als des Ausdruckes des christlichen Glaubens, Hoffens und Liebens in Anbetung, Bitte und Dank, zusammen, und ist darüber unter dem Artikel „Gebet" das Nöthige gesagt worden. Für die Gebetsformeln bemerken wir nur, daß darin die engere und ursprüngliche Bedeutung des Gebets, das eigentliche Bitten, die Hauptsache ist, und daß auch Anbetung und Dank sich meistens in die Form des Bittens auflösen muß, wie das durchgehends bei den Kirchengebeten der Fall ist und wie auch das Vater unser nicht unmittelbar Gott lobpreiset, sondern ihn um seine Verherrlichung bittet. Die Abweichung von diesem Grundsatze hat eine Menge gehaltloser, unausstehlicher Gebetsformeln und Gebetbücher hervorgerufen, insbesondere alle die schöngeisterischen und aufklärerischen, welche gegen Ende des vorigen Jahrhunderts aufzuwuchern anfingen. Die Form des Bittens zwingt zu Bestimmtheit und Klarheit, sowie zu Ernst und Kürze; die sogenannten Dank- und Anbetungsgebete dagegen schweifen nur zu leicht in Reflexion ab, und kommen dadurch in ein Gebiet, wo sich Geist- und Herzloses hinter Schönrednerei verstecken kann, falls nicht Form und Inhalt in gleicher Weise seicht und unwürdig wird. Mittelpunkt alles Bittens ist natürlich die Erhaltung und Ausbreitung des Reiches Gottes durch allgemeine Theilnahme an den Schätzen der Erlösung; darin vereinigt sich der Werth aller geistigen und leiblichen Güter, und das Endziel alles Erschaffenen.

Was nun zweitens die Form der Gebete betrifft — und damit haben wir es hier zunächst zu thun — so läßt sich darüber in Wahrheit kein anderer Grundsatz aufstellen, als über lyrische Gedichte, d. h. für die wesentliche Güte giebt es keine äußeren Regeln, noch Merkmale, sondern nur die innere Anforderung, daß das Gebet wahrhaft und wirklich aus einem im Geiste der Kirche betenden Herzen hervorgegangen sei; denn nur dadurch kömmt innere Einheit und innerer Zusammenhang in den Erguß,

und nur darin ruhet jener lebendige Geist, der sich mit dem Worte innig verschmelzt und dann zugleich mit dem Worte einen Weg findet zu anderem Herzen, sich entweder diesem als einem gleichgestimmten zugesellend und Ausdruck verleihend, oder dasselbe befruchtend und sich gleichförmig bildend. Es ist somit recht eigentlich etwas Geheimnißvolles mit einem guten Gebete, was sich weder durch Wort und Stil, noch durch religiöse Wissenschaft hineinbringen läßt. Die einfachsten Gedanken, die anspruchlosesten Worte, oft noch gar in scheinbarer Zusammenhangslosigkeit neben einander gestellt, können eine Gebetsformel bilden, die ihre ergreifende Wirkung nie versagt, und die man vergebens in ähnlicher Weise nachzumachen sucht; wer wollte es läugnen, daß im Vaterunser ein ebenso großartiger, alle Welt und alles Leben umfassender, als scheinbar schwacher, weil tiefliegender, nicht dem Verstande, sondern nur dem Herzen sich offenbarender Zusammenhang herrscht, und wer wollte es andrerseits unternehmen, in so einfachen und wenigen Worten eine ähnliche Fülle und Tiefe von Gebet, einen ähnlichen Gehalt von Geist und Wahrheit niederzulegen? Man hat nun wohl gerade die Einfachheit und Kürze als Grunderfordernisse eines guten Gebetes aufstellen wollen, und es ist gewiß, daß diese beiden Eigenschaften am meisten dem betenden Gemüthe entsprechen, indem sowohl die ruhige, kindlich vertrauungsvolle Stimmung, als der erhabene, anbetende Aufschwung den sprachlichen Ausdruck gleichsam vergißt und ihn eben darum kurz und einfach zu fassen pflegt; allein wenn es zugegeben, ja verlangt werden muß, daß das Herz sich anhaltend zu Gott erheben und sich gleichsam vor ihm ergießen könne, so ist damit zugleich ausgesprochen, daß es auch für diese anhaltende Stimmung Gedanke und Wort finden, und somit einerseits ein langes, andererseits ein farbenreiches Gebet schaffen könne. Und dergleichen längere betende Ergüsse finden sich bei den Kirchenvätern und besonders bei den ascetischen Schriftstellern in Menge; und wer wollte die bekannten Tugendgebete von Clemens und von Thomas von Aquin aus dem Kreise musterhafter Gebete verweisen? was doch diejenigen thun müßten, die so ausschließend auf die Kürze der Kirchengebete als einzige Norm verweisen. Ja wir finden zum Theile gerade darin einen Charakterzug des Christenthums, daß es längere Gebetsformeln erzeugt hat, indem ja gerade dadurch angedeutet ist, daß es nicht bloß einzelne Bitten, sondern den ganzen Erguß eines frommen Herzens vor dem Herrn für Gebet erachtet und somit das Gebet mehr in das Gebiet der Innerlichkeit versetzt wissen will.

Zur Ausgleichung der berührten Gegensätze und zur Einsicht in die Elemente der Gebetsformeln unterscheiden wir zwei Grundtypen von Gebetsausdruck, wobei wir jedoch im voraus schon bemerken, daß sie in den wirklichen Gebeten vielfach in einander übergehen, und somit bei einem ganzen Gebete nicht sofort gefragt werden kann, ob es zu der einen oder zu der anderen Art gehöre; es handelt sich nur um die Elemente. Entweder nämlich sind die Gebetsworte zugleich der Ausdruck des inneren subjectiven Zustandes und seiner Gestaltung, mit allen den Gedanken, die

durch religiöse Erhebung des Gemüths geweckt werden, oder sie sind gleichsam nur das Resultat, der Ausgangspunkt eines vorhergehenden inneren Gebets, die kurze, klare, kernhafte Zusammenfassung einer vorhergegangenen Reihe von vielleicht dunkeln, vielleicht auch allzu hellen Empfindungen und Vorstellungen, kurz, die eigentliche feste Frucht vorhergegangenen Wachsens und Blühens. Der ersten Art entspricht in der Poesie das geistliche Lied im Allgemeinen, der zweiten das Kirchenlied im engeren Sinne. Hätten wir für die Empfindungen und Gedanken, die am Oelberge die Seele des Erlösers füllten, einen Wortausdruck, so würden wir dann wohl ein vollkommenes Muster der ersten Gattung haben, während jene Schlußworte: „Vater, wenn es möglich ist ꝛc.“ ein Beispiel der zweiten Art bilden. Die erste Art bewegt sich auf dem Felde der Betrachtung und Empfindung; Empfindung gibt der Sprache lyrischen Charakter, hebt sie oft geradezu in's Poetische, und sollte eigentlich auch nur in solchem Gewande auftreten, daß sich Gesang damit verbinden könne, d. h. in rhythmischen Maßen. Wie aber einerseits solche Gebete eine besondere Wärme und hellere Farbe zu tragen scheinen, so geschieht es andrerseits nur zu leicht, daß Empfindung und Betrachtung entweder von vorneherein erheuchelt ist oder durch Reflexion unterbrochen wird, und dadurch die Gebete, wie in ihrem Wesen, so auch in ihrer sprachlichen Form unwahr, kalt, ohne inneren Zusammenhang und trotz glühender Worte ohne wahre und lebendige Wärme bleiben. Es ist nichts leichter, als über Gott und göttliche Dinge Betrachtungs- und Empfindungsphrasen zu machen, aber es gibt auch kaum in irgend einem anderen Gebiete eine zahllosere Masse von Lüge und Machwerk, und darin mag der Grund liegen, warum viele würdige Männer in unseren Tagen ein gewisses Vorurtheil gegen jede längere Gebetsformel haben und mit Engherzigkeit auf die Norm der kurzen Kirchengebete verweisen. Der Rationalismus des vorigen Jahrhunderts hatte in den betrachtenden und empfindelnden, wir können auch sagen ästhetisch-stilisirenden Gebeten und Gebetbüchern allmälig an Masse wie an Form das Uebermaß herbeigeführt; da wird Gott selten anders als mit: „Wesen aller Wesen,“ „Unerforschlicher“ und ähnlichen Figuren angeredet und muß sich dann seine ganze metaphysische Wesenheit vordemonstriren lassen; da sind denn auch die Titel: für aufgeklärte, für gebildete, für wahre (unwahre?) Christen zu Hause; und da wird endlich auch das weibliche Geschlecht in galanter Weise mit seinen besonderen Gebetbüchern beehrt und verunehrt. Wir wollen keine besondere derartige Bücher namhaft machen, bedauern jedoch, daß auch heutzutage einzelne noch wieder neu aufgelegt oder neue ähnliche verfaßt werden, während doch die Gesammtrichtung unserer Zeit zum Besseren gekehrt ist. Daß wir nun aber die Form der Betrachtung und subjectiven Empfindung dem Bereiche der Gebetbücher durchaus nicht verschließen wollen, daß wir ihr vielmehr einen selbstständigen, ebenso in sich selbst gerechtfertigten als für Andere wirksamen Charakter zulegen, versteht sich nach dem Bisherigen von selbst. Es ist dieses im Allgemeinen der Charakter der Erbauung,

d. h. Aufrichtung des Inneren zu Gott, und Sammlung aller Gedanken und Empfindungen um Gott und göttliche Dinge. Daher der Name Erbauungsbuch, bald für sich allein, bald mit Gebetbuch gepaart. Im weiteren Sinne können alle diejenigen religiösen Schriften zu den Erbauungsschriften gerechnet werden, welche in ihrer Form irgendwie auf das Gemüth zu wirken suchen, oder vielmehr, wie es in Wahrheit aufzufassen ist, die da aus erhöheter religiöser Gemüthsstimmung hervorgegangen sind. Denn nichts ist widerwärtiger, als wenn man fühlt, daß es nur auf den Leser abgesehen ist, daß er gleichsam an seinem Gemüthe soll operiren lassen, und dabei denn nicht selten als ein Geschöpf betrachtet wird, das da noch nicht recht wisse, ob es ein Mensch sei, geschweige von vorne herein Neigung habe, sich mit Göttlichem zu beschäftigen; während anderseits dasjenige am sichersten auch den Leser in heilige Wahrheit versenkt, was aus wahrer Heiligkeit und Gnade hervorgequollen. Man denke sich nur einen Erbauungsschriftsteller wie er da sitzt und schreibt, ohne selbst innerlich zu beten, und man wird sich des gebührenden Abscheus nicht erwehren können, sowie man sich einen Thomas v. Kempen nicht denken kann, ohne sich schon an seiner Person zu erbauen. Im Allgemeinen dürfte als Grundsatz gelten, daß derjenige, der aus freiem Antrieb ein Gebet- oder Erbauungsbuch zur Hand nimmt, auch zum Theile schon erbaut ist, und somit am liebsten sofort in das Reich des Glaubens versetzt seyn will.

Die zweite Art von Gebeten ist mehr objectiver Natur; sie erscheinen voll Ruhe und Besonnenheit, gleichsam nur wie ein schlichter prosaischer Gedankenausdruck, würden aber ohne Werth und Wirkung sein, wenn sie nicht entweder der letzte Höhepunkt einer zum Göttlichen aufsteigenden Seele, oder der reine Abdruck einer bleibenden inneren Fülle von Glaube, Hoffnung und Vertrauen wären. Ein „Herr, erbarme Dich meiner!" ist leicht gesagt und leicht niedergeschrieben; wer es aber zuerst zum Herrn gesagt hat, und wer es in gleicher Weise nachspricht, für den sind es Worte, die das ganze Herz mit sich tragen, und die nur aus der Tiefe inneren Gebetes hervorkommen; da sind sie recht eigentlich die Frucht von tiefgreifender Betrachtung und heißer Empfindung. Und darin liegt eben das Geheimnißvolle und Unvergängliche solcher Gebetsformeln, was man durch erzwungene Production vergebens nachzubilden sucht; auch ergibt es sich von selbst, daß sie meist in die ursprüngliche Wesenheit des Gebetes, in das eigentliche Bitten zurückkehren, wovon man gleichfalls in den rationalistischen Zeiten zu weit abgewichen war. Zu dieser Art von Gebeten gehören nun als höchste Muster die liturgischen Gebete der Kirche, namentlich jene, welche vorzugsweise unter dem Namen Kirchengebete bekannt sind und gewöhnlich durch den Ausdruck Oremus (Laßt uns beten) eingeleitet werden. Sie haben frühzeitig sogar in ihrem äußeren Bau eine feste Form erhalten, bestehen regelmäßig aus einem Vordersatze, der eine dogmatische Grundlage des Vertrauens und Hinwendens zu Gott enthält, durch Beziehung auf die Eigenschaften und Wohlthaten Gottes im

Allgemeinen oder auf das jedesmalige Fest insbesondere; zweitens aus der darauf fußenden oder dadurch veranlaßten Bitte; und drittens aus dem immer wiederkehrenden Anschluß an Christus, als den einzigen und ewigen Mittler aller Erhörbarkeit des Gebetes. So natürlich und einfach diese Form ist, so reich und fruchtbar ist sie, und so ganz und gar stimmt sie überein mit der tiefen Bedeutung, die wir von solchen Gebeten verlangt haben, daß sie nämlich eine Zusammenfassung, eine Collecte seyen aus einer Fülle vorhergehender Betrachtung und Empfindung, wie das auch ihre Entstehungsart bei den Versammlungen der Christen beweiset. Daher bieten sie auch umgekehrt dem Hörenden oder Lesenden gleichsam den Eintritt in ein weites Gebiet von Betrachtung; es braucht nur die dogmatische Grundlage und die sich daran anschließende Bitte in ihre Einzelheiten, woraus sie zusammengezogen, entfaltet zu werden. Die Sprache in diesen Kirchengebeten ist allerdings einfach, insofern darin keine Bilder- und Blüthenfülle, kein äußerlich poetischer Schwung vorkömmt; wie aber schon der Satzbau ein durchgehends periodischer, oft kunstvoll complicirter ist, so ist auch der Wortausdruck ernst, würdevoll und nicht selten hochgehoben, und der Grundgedanke oft so fein durch Wahl der Wörter, ja durch Wortspiel, in Gegensatz und Beziehung gebracht, daß eine vollwiegende Uebersetzung kaum zu erreichen ist; und so erscheint wohl ebenso viel Wahn als Wahrheit hinter der gewöhnlichen Ansicht, die Kirchengebete seien so außerordentlich einfach, ein Wahn, der bei den Späteren schon viele matte, triviale Gebetsformeln hervorgerufen hat. Diese kunstvolle, scheinbar abgemessene Form widerspricht darum doch nicht der inneren Wärme und Wahrheit, ebenso wenig, als Vers und Reim der inneren Wahrheit in den Liedern; und die scheinbar übergroße Ruhe ist gleichsam nur die Ruhe des vollkommenen Glaubens und des festen kirchlichen Charakters, so daß auch derjenige, der diese Gebete wahrhaft nachsprechen will, erst eine wahre Hoheit des christlichen Standpunktes, gleichsam einen ruhig entschiedenen Aufblick zu dem Herrn fassen muß. Außer diesem, mehr natürlichen und menschlichen Werthe haben die Kirchengebete aber auch noch einen gewissen übernatürlichen und göttlichen Werth; wir dürfen sie nämlich, wie alles, was die Kirche anordnet, als vom hl. Geiste eingegeben betrachten, und dürfen in ihnen zugleich die strengen und fruchtbaren Formen des Dogma, also symbolischen Werth suchen, und müssen eben darum auch strenge am Wortausdruck halten und ihre Uebersetzung nicht als etwas Leichtes und Freies betrachten, wie das wohl vielfach geschehen ist. — Sind demnach die Kirchengebete sowohl durch ihre subjective, als objective Wahrheit, ihre Form sowohl als ihren geistigen Gehalt ausgezeichnet und verbürgt, so kann kein Zweifel seyn, daß sie auch als die bleibende Grundlage aller Gebetsformeln betrachtet werden müssen. Ihnen zunächst stehen diejenigen Gebete, welche aus den Schriften der Heiligen, besonders der hl. Kirchenlehrer entnommen sind, d. i. derjenigen Männer, in welchen die Kirche außer der Frömmigkeit noch eine besondere Gnadenfülle der geistlichen

Wissenschaft erkannt hat, so daß auch deren Gebete wieder einen symbolischen Gehalt tragen. Eine dritte edle Quelle von Gebetsformeln ist die der Tradition, indem sich von Alters her gewisse Gebete oft in wunderbarer Weise zu einem Gemeingut des Volkes gemacht haben, und schon dadurch ihren vorzüglichen Werth bekunden. Viele davon sind fast unmittelbar aus Kirchengebeten hervorgegangen, durch Erweiterung oder Zusammenstellung; so das bekannte allgemeine Gebet: „Allmächtiger, ewiger Gott ꝛc.". Diese drei Quellen, die kirchliche Liturgie, die Schriften der Heiligen und die volksthümliche Tradition, fließen aber auch so reichlich, daß es im Ganzen gewiß ebenso gerathen ist, nicht leicht eine neue Gebetsformel für öffentlichen Gebrauch anzufertigen, als es anderseits jedem unverwehrt bleibt, seine religiösen Gefühle in Worte zu kleiden und irgendwie auch zu veröffentlichen. Jedenfalls aber sollte ein solcher Verfasser vor allem fragen, ob seine neue Gebetsformel auch die erste und nothwendigste Eigenschaft in sich trage, d. h. ob sie wirklich aus einem wahrhaft betenden Innern hervorgegangen, und dabei denn erwägen, wie schwer, wo nicht vermessen es sey, sich selber das Zeugniß wahrhaften Gebetes zu geben. Daß man es mit dieser Anforderung zu leicht nimmt, und meistens nur darauf achtet, ob das Gebet nicht direct etwas gegen das Dogma enthalte, ist bekannt genug; daher denn auch die Herausgabe von Gebetbüchern gewöhnlich den Schriftstellern niederen, wo nicht letzten Ranges anheimfällt und wirklich zum Theil etwas Unansehnliches angenommen hat. Die Sorgfalt aber, womit auf die Auswahl der Gebetsformeln geachtet werden soll, ist auf mehreren alten Synoden ausgesprochen worden. Die Synode von Laodicea sagt, daß in der Abendsandacht immer nur ein und dasselbe Gebet gebetet werden solle; und die Synode von Karthago verfügt ausdrücklich, daß derjenige, der sich ein fremdes Gebet aus einem andern Buch abschreibe, sich desselben nicht eher bedienen solle, als bis es von sachverständigen Männern durchgesehen und gebilligt worden. — Was noch besonders die deutschen Gebete, sey es in Uebersetzungen oder in Originalen, angeht, so ist dabei wohl zu beachten, daß es auch im Deutschen eine Art Kirchensprache gibt, d. h. daß gewisse Ausdrücke und Wendungen, ja Stellung und Endungen der Wörter eine Heiligung für Kirchliches erhalten haben, während andere sofort vom Kirchlichen ins Profane ableiten; die Wortstellung Vater unser, die Verbindung zukomme uns, das Wort Zukunft für adventus stehen kirchlich fest; und wie es wohl kein Katholik wagen wird, das Vater unser in Unser Vater zu verkehren, so sollte man auch bedenken, daß es ähnliche Fälle in der deutschen Kirchensprache die Fülle gibt.

II. Was nun zweitens den Gebrauch der Gebetsformeln betrifft, so ist zuvörderst der öffentliche und private zu unterscheiden. Für den öffentlichen gelten insbesondere alle die strengeren Anforderungen, welche wir oben entwickelt haben, und für ihn sind besonders die kürzeren canonischen Kirchengebete geeignet, sowohl wegen des dogmatisch bedeutsamen Inhalts, als wegen der ruhigen, für jede Stimmung angemessenen Form. Für den Privatgebrauch eignen sich mehr die längern, von Empfindung und

Betrachtung getragenen Gebete, so jedoch, daß auch hier die kurze Collectenform gleichsam die Schlußhöhe bilden muß. Eine andere Seite des Gebrauches von Gebetsformeln ist die innere, d. h. diejenige, wodurch derselbe würdig und fruchtbar wird. Das Wesentliche darüber ist bereits in der obigen Entwickelung enthalten, indem Ursprung und Wesenheit der Gebetsformeln zugleich ihren rechten Gebrauch angibt. Entweder ist demnach der Gläubige in einer Stimmung, einer religiösen Gemüthserhebung die schon inneres Gebet ist und somit nur nach Wortausdruck verlangt und dann wird der Gebrauch der Gebetsformel schon von selbst der rechte werden, indem sie gleichsam die eigenen Worte des Betenden enthalten wird, wie das besonders bei dem fast unwillkürlichen Gebrauche der kleinen sogenannten Flammen-, Stoß- oder Seufzergebete der Fall ist — oder es soll die Gebetsformel zugleich das innere Gebet hervorrufen, d. h. mit dem Wortausdrucke zugleich den betenden Gehalt, Erhebung und Gedanke verleihen. Hierfür stellen wir der Kürze halber fünf Stufen auf, auf denen der Gläubige an der Gebetsformel zu wahrer Andacht aufsteigen kann. 1. Auffassung und Verständniß des Wortausdrucks; es ist alsdann das Beten gleichsam nur eine heilige Lectüre, und hat als solche, wenn sie frei gewollt und mit frommer Intention begonnen wird, immerhin ihr Gutes und Verdienstliches. Leider aber wird nur zu leicht bei dieser untersten Stufe stehen geblieben, und die bloße Fernhaltung von Zerstreuung schon als andächtiges Gebet betrachtet; namentlich beruhet hierauf das Verlangen nach immer neuen Gebetbüchern, nach Abwechselung, äußerem Schmuck, theatralisch-declamatorischer Anordnung, kurz nach allem jenem, wodurch man nothwendig zunächst nur die äußere Aufmerksamkeit spannen kann, die man dann als wahre Andacht gelten läßt. 2. Bewußte Zustimmung zu dem Inhalte der Gebetsformel, gleichsam als demüthig entschiedene Bejahung der Fragen an sich selbst: „Glaubst, hoffest, liebest — fühlest und denkst du auch so, wie diese Worte sagen? ist es dir wahrhaft ernst um diese Bitte?" — Dadurch werden die Worte, die bis dahin noch außerhalb des Geistes verblieben und nur objectiv angeschaut wurden, 3. in das eigene Innere aufgenommen, um dort wieder zu dem zu werden, woraus sie ursprünglich hervorgegangen sind, zu innerem Gebete, und sich dann 4. gleichsam mit christlichem Seufzen, als dem unmittelbarsten Ausdrucke inneren Gebetes begleitet, wieder hinauszudrängen und so mit dem Geiste wahrer Andacht zu Gott emporzusteigen, wodurch dann 5. die Seele auch dahin fortschreiten mag, daß sie ganz absieht von jenen Worten, und nur mit eigenen Empfindungen und Vorstellungen sich vor Gott ergießet. Es versteht sich nun aber von selbst und muß jeder an sich erfahren haben, daß beim wirklichen Gebete diese Stufen nicht so vereinzelt nach einander erfaßt werden, als es hier scheint, sondern, je nach der Frömmigkeit des Betenden, sich so rasch zusammenschließen, daß das alles nur wie ein einziger Moment und die Worte sofort als aus der Fülle inneren Gebetes frisch geschaffen erscheinen.

III. Was nun endlich die Zusammenstellung von Gebeten zu geordnetem Ganzen betrifft, so gehören dazu erstens die sogenannten Andachten, d. h. eine zusammenhängende Reihe von Gebeten, rücks. Gesängen, denen ein einheitliches Motiv zu Grunde liegt. Das Motiv kann von kirchlichen Festen und Zeiten, oder von besonderen Gelegenheiten und Intentionen hergenommen sein, Fastenandachten, Abendsandachten, Bruderschaftsandachten u. s. w. Der Name Andacht, (Andachtsbücher) bezieht sich aber auf die längere zusammengehörende Reihe von Gebeten, indem dadurch auch eine längere, fortgesetzte religiöse Erhebung, also ein vorzugsweise andächtiges Gemüth in Anspruch genommen wird. Bei der Einrichtung solcher Andachten kommt es natürlich darauf an, ob sie für bloßen Privatgebrauch, oder auch für öffentlichen gemeinsamen Gottesdienst dienen sollen; in beiden Fällen aber kann nicht genug darauf gesehen werden, daß die einzelnen Theile auch wirklich ein abgerundetes Ganze bilden. Zu diesem Zwecke ist nichts besser, als wenn gewisse äußere disponirende Haltpunkte gewählt werden, so daß die einzelnen Theile scharf auseinander liegen; musterhaft sind in dieser Hinsicht mehrere alte Bruderschaftsandachten, wobei besonders häufig die h. fünf Wunden als jene Haltpunkte genommen wurden; ebenso sind die alten sogenannten Tagzeiten meistens in klar übersichtlicher Weise geordnet, während man in neuerer Zeit oft eine bloß zufällig nebeneinander gesetzte Reihe von Gebeten schon als Andacht bezeichnet hat. Bei öffentlichen Andachten, deren Anordnung einerseits eine vorzügliche Aufgabe der Diöcesanbücher bildet, andererseits aber auch von den verschiedenen Lokalverhältnissen der einzelnen Pfarren abhängig bleiben muß, kommen noch besonders die Wechselgebete in Betracht. Diese sind in neuester Zeit vielfach mißverstanden worden, indem man dabei von dem Grundsatze ausging, es solle alles aus dem Buche herausgelesen werden, und daher denn dem antwortenden Volke fast ganz ähnliche Partien überwiesen hat, als dem Vorbeter. Es müssen vielmehr die Volksantworten nur ganz kurze, leicht auswendig zu behaltende, meistens allgemein bekannte, versikelartige Kernsprüche enthalten, so daß auch solche, die kein Buch bei sich haben oder aus anderweitigen Gründen keins brauchen können, doch bald im Stande sind mitzubeten. Daher werden denn auch immer die Rosenkranz- und Litanei-Andachten die angemessensten und dem Gesammtvolke willkommensten bleiben. Was noch sonst von Wechselgebet aufzunehmen seyn dürfte, wird sich am besten den allgemein bekannten Versikeln des Breviers anschließen. Jede Künstelei wird nur Einzelnen, nicht der gesammten Gemeinde dienen, zumal nicht auf dem Lande.

Eine zweite, größere Zusammenstellung von Gebeten sind die Gebetbücher, rücks. Andachtsbücher. Es versteht sich, daß der Hauptwerth einer solchen Zusammenstellung von dem Werthe der einzelnen Gebetsformeln abhängt und somit an und für sich jede Sammlung von würdigen, den gebührenden Anforderungen entsprechenden Gebeten gerechfertigt ist, und hingehen mag in den Weinberg des Herrn; ebenso mag immerhin außer den Gebeten auch noch Anderweitiges, Erbauliches und Belehrendes,

beigefügt werden, wenn es nur nicht so weit geht, daß selbst Hausapotheken und Gesundheitsregeln, oder Beweise von der Unsterblichkeit der Seele und der Wahrheit des Christenthums, u. dergl. sich herandrängen. In sofern es sich aber um ein Gebetbuch als solches, und um ein vollständiges Gebetbuch handelt, so ist dabei vorerst zu unterscheiden, ob es für öffentlichen oder Privatgebrauch bestimmt seyn soll. Im ersten Falle schließt es sich an das Gesangbuch an, und wird im Verhältniß zu diesem nur den geringeren Theil ausmachen, da die öffentlichen Andachten, wie bereits erörtert worden, nicht viel gedruckten Gebetstoff bedürfen; daher enthielten auch die ältesten Gesangbücher fast gar keine Gebete; ein großer Theil des öffentlichen Gottesdienstes gehörte dem Choral an; im Uebrigen waren Rosenkranz, Litanei, oder besondere Bruderschaftsandachten in Gebrauch; erst allmälig wurden auch die nothwendigsten Gebete, als Morgen-, Abend-, Meß-, Beicht- und Communionsgebete in die Gesangbücher aufgenommen, und es ist gewiß gut, daß man den Gebetstheil immer mehr erweitert hat, damit ein und dasselbe Buch dem öffentlichen Gottesdienste wie der Privatandacht möglicher Weise genüge. Daneben aber dürfen auch solche kleinere oder größere Gebetbücher bestehen, welche zunächst nur die Privatandacht im Auge behalten; und hiefür glauben wir folgende zwei Gesichtspunkte aufstellen zu dürfen, als diejenigen, welche für Vollständigkeit des Inhalts, wie für praktische Einrichtung festgehalten werden müssen. Das Gebetbuch soll erstens den Gläubigen im engern Verbande mit der Kirche halten, und in dieser Hinsicht das Missale, Rituale und Brevier als die wichtigsten Quellen für Inhalt und Form betrachten; und es soll zweitens den mannigfaltigen besonderen Andachtsbedürfnissen der Gläubigen Genüge leisten. In wie weit sich diese beiden Gesichtspunkte in den einzelnen Theilen eines Gebetbuchs entweder neben einanderhalten, oder wechselseitig vereinigen lassen, das wird, zum großen Theile wenigstens, sowohl von der persönlichen Ansicht des Verfassers, als auch von den besonderen Zwecken des Buches abhängen, und wir enthalten uns darüber um so mehr einer Erörterung, da ohne Zweifel in gar verschiedener Weise vorzügliche Gebetbücher abgefaßt werden können und abgefaßt worden sind. Als allgemeine Anhaltspunkte jedoch, wornach sich die Gebete und Andachten gruppiren, erscheinen folgende ebenso sehr in der Sache gegründet, wie sie sich durch den Gebrauch festgesetzt haben.

1) Der christliche Tag, in Morgens-, Abends- und gewissen Stundengebeten. Ursprünglich hielt man sich dabei an die canonischen Stunden der Geistlichen, daher wir auch die Vesper- und Completandachten hieherzählen können; später galt für die Laien besonders das sogenannte Amt von unserer lieben Frauen.

2) Das h. Meßopfer. Grundlage bleiben natürlich die Meßgebete des Priesters, und es ist unbegreiflich, wie man sich aus Neuerungslust und Wechselsucht so weit von diesem lebendigen Wasser hat entfernen können. Besondere Intentionen und Beziehungen können durch die Vorbereitungsgebete ausgedrückt werden.

3) Gebete für den Empfang der hl. Sacramente. Gewöhnlich läßt man es in dieser Hinsicht bei den Beicht=, Communions= und Ablaßgebeten bewenden.

4) Die christliche Woche. Für die einzelnen Wochentage haben sich frühzeitig, und zwar meistens in der Form von Tageszeiten, bestimmte Andachten festgesetzt, und zwar am gewöhnlichsten: für den Sonntag zur hl. Dreifaltigkeit, Montag zum hl. Geiste, Dienstag zum süßen Namen Jesu, Mittwoch zu den Heiligen, Donnerstag zum hl. Altarssacramente, Freitag zum Leiden Christi, Samstag zur hl. Mutter Gottes.

5) Das christliche Jahr. Gebete und Andachten für die Zeiten und Feste des Kirchenjahrs. Die gewöhnliche Eintheilung ist a. Von den Festen des Herrn. b. Von der hl. Mutter Gottes. c. Von den Heiligen. d. Für die Abgestorbenen, wenn man die letztern Rubriken nicht unter die folgende Nummer 7 ziehen will.

6) Verschiedene Gebete und Andachten für besondere Anliegen und Intentionen. Unter diesen bilden eine besondere größere Abtheilung

7) die Krankengebete, und (mit Rücksicht auf Nr. 5) die Gebete für die Abgestorbenen.

Es springt übrigens in die Augen, daß diese Rubriken zum Theile in einander gezogen werden können, wie denn auch ihre Aufzählung durchaus nicht zugleich eine bestimmte Anordnung angeben will, sondern den mannigfaltigsten Anordnungen ihre Rechte beläßt.

Schließlich könnten wir nun aus der Unzahl von Gebetbüchern eine Auswahl der vorzüglicheren treffen und sie dadurch empfehlen; allein es hält einerseits schwer, die ganze unermeßliche Zahl gehörig zu würdigen, um einzelne mit Recht gegen die übrigen hervorheben zu können, und anderseits treten die besseren durch Ruf und Verbreitung allmälig von selbst in den Vordergrund. Nur darf man auch wieder nicht jedem Winde des Rufes Zutrauen schenken, indem es oft bloß äußerliche und zufällige Umstände, z. B. schöne Ausstattung verbunden mit Wohlfeilheit, gewesen sind, wodurch ein an sich sehr mittelmäßiges Gebetbuch Namen und Verbreitung erhalten. Auch glauben wir das als Grundsatz aufstellen zu dürfen, daß zwar ein und derselbe Verfasser dadurch, daß er sich viel mit alten Gebetbüchern und ascetischen Schriftstellern beschäftigt, befähigt werden mag, verschiedene Sammlungen von guten Gebeten herauszugeben, daß es aber würdiger und natürlicher ist, wenn er einem einzigen Buche nach Inhalt und Anordnung alles das zu geben sucht, was er nach seiner persönlichen Befähigung fürs Beste hält. So ist es bei allen praktischen Büchern; sie sollen für den betreffenden Gegenstand die Quintessenz alles Wissens und Wollens des Verfassers tragen; wer da mit einer Reihe von Gebetbüchern herausrückt, ladet nur zu leicht den Namen und die Schuld eines Fabrikanten im Gebiete des Geistes und des Heiligen auf sich. Daß dieses mit kaum einem andern Artikel mehr der Fall ist, als mit den katholischen Gebetbüchern, davon liefern den besten Beweis die Tagesblätter, worin ja oft die Anzeigen von Gebetbüchern mit denen von Marktwaaren

wetteifern. Es würde schwer fallen, aber gewiß heilsam sein, wenn die geistlichen Ordinariate außer der geringen Anforderung, daß das Buch nichts gegen die katholische Lehre enthalte, zugleich immer die Anforderung machen wollten, daß es etwas Vorzügliches, nur Kraftvolles für dieselbe liefere. Ein anderer mittelbarer Damm gegen Machwerke würde es sein, wenn überall auf den Gebrauch von Diöcesanbüchern gewirkt, und diese dann mit möglichster Sorgfalt, nicht etwa bloß in dem sogenannten kirchlichen Geiste, sondern auch aus überliefertem und speciell kirchlichem Stoffe angefertigt würden. Die französischen Paroissiens und das englische Common Prayerbook werden in den betreffenden Ländern gewiß von unberechenbaren Einwirkungen gewesen sein und bleiben. Ohne uns also auf eine Herzählung von Namen und Titeln hier einzulassen, wollen wir nur zum Schlusse noch einmal die Rückkehr zum Kirchlichen und Alten preisen, welche unsere Zeit genommen hat und die sich besonders in Uebersetzungen von Liturgischem und in Bearbeitung alter Andachtsbücher kund thut. Die vorhergehende Abweichung vom Kirchlichen zeigte sich in den zwei gleichgefährlichen Richtungen: Sentimentalität und Rationalismus, beide verbunden mit Schönrednerei, und beide sich allmälig in Trivialität verlierend, indem jedweder glaubte fähig zu sein, von frömmelnden Empfindungen oder aufklärerischen Ideen etwas niederschreiben zu können. Bone.

Gebhard Truchseß, Kurfürst und Erzbischof von Köln, Sohn Wilhelms, Freiherrn von Waldburg-Truchseß in Schwaben, und der Johanna von Fürstenberg, geboren zwischen 1548—49. Gegen Ende des J. 1561 hatte er bereits, ungewiß ob aus Neigung oder durch fremden Einfluß, den geistlichen Stand gewählt. Unter Adrian Bessemers Aufsicht studirte er nebst einem seiner Brüder im J. 1563 zu Löwen; ihr Oheim, der um die katholische Kirche Deutschlands hochverdiente Cardinalbischof von Augsburg, Otto Truchseß, empfahl ihnen in diesem Jahre Cicero als Muster im Latein; auch Griechisch sollten sie lernen. Ueberhaupt wird, wohl nicht ohne Absicht, Gebhards große Gelehrsamkeit gerühmt. Schon im J. 1562 besaß dieser ein Kanonikat, und ertheilte Otto ihm Anweisung zu einem echtklerikalischen Lebenswandel. Er war Dompropst in Augsburg, Domdechant in Straßburg, und bereits 1570 Domherr zu Köln. Nachdem er mehrere Universitäten besucht hatte, kam er nach Rom, wurde dem Papste und den Cardinälen vorgestellt, und fand bei seinem Oheim Gelegenheit, sich im Geschäftsleben auszubilden. Seit Hermanns von Wied (vgl. d. Art.) Zeiten scheint im Kölner Domcapitel der Geist der Neuerung sich, wenn auch im Verborgenen, erhalten zu haben; von drei seiner Nachfolger läßt sich erweisen, daß sie der Reformation, die selbst in Köln nicht wenige Anhänger zählte, mehr oder minder zugethan waren. Diese weiter zu verbreiten, schien Hoffnung zu seyn, als Salentin von Isenburg, gewählt statt des von Rom empfohlenen Otto Truchseß, im J. 1547 dem Kurfürstenthume entsagte, und da er die höhern Weihen noch nicht empfangen hatte, heirathete, damit sein Namen nicht aussterbe. Kurfürst Friedrich von der Pfalz forderte ihn auf, sich lieber mit Beibehaltung des Erzbis-

thums zu verheirathen, um die lang gesuchte Freistellung und Aufhebung des geistlichen Vorbehaltes in seinem Stifte ins Werk zu setzen, und dadurch Gunst und Ruhm zu erwerben; jedenfalls aber sich den Domcapitularen, Herzog Heinrich von Sachsen-Lauenburg, zum Nachfolger zu setzen. Salentin antwortete aber als Ehrenmann: „Er sey weder gesonnen, in seiner jetzigen Stelle sich zu verehelichen, noch jemand auf Zusagen und Verheißungen an seine Stelle zu befördern, sondern das Erzbisthum denen, welchen es gebühre, wieder frei heimzustellen, um selbst eine taugliche Person zu erwählen". Bei der nun stattfindenden Wahl eines neuen Kurfürsten wußte der regierende Graf Hermann von Nüenar, ein Vetter des aus dem Streite der Kölner mit Reuchlin bekannten gleichnamigen Kölner Domkapitulars, ein Sohn Wilhelms III. von Nüenar und der Anna, einer Schwester des Kurfürsten Hermann von Wied, der Reformation eifrigst ergeben, die Stimmen der Kölner Domcapitularen für Gebhard zu gewinnen, in dessen schon damals bekannten protestantischen Gesinnung er das geeignete Werkzeug, die neue Lehre im Erzstifte einzuführen, erkannte. Seine Absicht erreichte Hermann um so eher, weil im Capitel der Dompropst, Graf Georg von Wittgenstein, ferner die Capitularen: Graf Adolph von Solms, Baron Johann von Winneberg, der schon erwähnte Herzog Heinrich, der im Alter von noch nicht dreißig Jahren bereits Bischof von Osnabrück und postulirter Erzbischof von Bremen war, und an beiden Orten die Reformation eingeführt hatte, endlich Thomas von Kriching Protestanten waren. Die Wahlstimmen standen zwar gleich, für den entschieden katholisch gesinnten Prinzen Ernst von Bayern, um welchen selbst Kaiser und Papst sich verwendeten, und für Gebhard; der Papst aber bestätigte, wohl aus Rücksicht auf Otto Truchseß, die Wahl Gebhards, der so in seinem dreißigsten Jahre Kurfürst wurde, und im Auftrage des Papstes vor dem Trierer Kurfürsten Jacob das Trident. Glaubensbekenntniß ablegte, auch den Religionsfrieden beschwur. Anfangs soll er so trefflich regiert haben, daß er zu Rom für Deutschlands Borromäus galt. Kaiser Rudolph II. hegte so großes Vertrauen zu ihm, daß er ihn nebst Andern zu seinem Bevollmächtigten auf dem Congresse zu Köln im Mai 1579 ernannte, auf welchem ein Versuch gemacht wurde, die Niederlande mit Spanien auszusöhnen.

Bald indeß fing Gebhard an, ein wollüstiges Leben zu führen — durch Unvorsichtigkeit, aber im Zustande der Trunkenheit, erschoß er den 15. März 1580 zu Linn einen Menschen! — und Schulden zu machen. Dies und sein freier Umgang mit Frauenzimmern verursachte Aergerniß; um solches zu heben, nahm er die Priesterweihe, obschon er damals mit der Gräfin Agnes von Mansfeld, Kanonissin zu Gerresheim im Bergischen, gegen die er bei einer Procession, als er sie am Fenster eines Hauses erblickte, zuerst Neigung geschöpft haben soll, ein Liebesverständniß angeknüpft hatte. Zwar wird berichtet, ein italienischer Magiker,

der in seiner Umgebung lebte, habe im J. 1579 ihm in einem Hohlspiegel deren Gestalt gezeigt; vielleicht war solches, immerhin jedoch mit Obigem vereinbar, nur Volksgerede, da Agnes Schwester einen Freiherrn von Kriching, wahrscheinlich Bruder des Capitulars Thomas, geheirathet hatte, und Agnes eben zur Zeit, wo der Magiker sie Gebhard gezeigt haben soll, mehre Monate bei derselben in des Kurfürsten Nähe verweilte; so dürfte sie blos als der Köder erscheinen, wodurch man Gebhard vollständig für Einführung der Reformation in das Erzstift zu gewinnen suchte. Denn dies ließ sich voraussehen, daß er, sobald dieses Verhältniß ruchbar wurde, ferner nicht mehr geistlicher Kurfürst seyn durfte. Dann hatte man aber jedenfalls ein Haupt, um das die Anhänger der Reformation sich schaaren konnten, und das, entschlossen, dem Gegenstande seiner Herzensneigung auch das Kurfürstenthum zuzuwenden, sich um auswärtige Hülfe bemühen werde, um sein Vorhaben mit Gewalt durchzusetzen, wenn die katholisch Gesinnten des Erzstiftes sich dessen Säcularisation widersetzen würden. Gebhard lebte mit Agnes auf ganz vertraulichem Fuße zu Brühl, Mörs, Kaiserswerth und Bonn, an welch letztem Orte sie vom Winter 1579 bis zum J. 1582 verweilte, während Gebhard sich öfter als bisher im Schlosse zu Poppelsdorf bei Bonn aufhielt, und sie entweder täglich besuchte, oder sie zu sich kommen ließ. Zu Anfange des J. 1582 erschienen aber mit einemmale Agnes Brüder, die jungen protestantischen Grafen von Mansfeld, und drangen mit Ungestüm bei ihm auf eine Erklärung, wie er sich habe unterstehen dürfen, ein Fräulein aus so vornehmer Familie zu entehren; werde er nicht aufs Erzbisthum verzichten und die Schwester durch eine christliche Ehe wieder zu Ehren bringen, so würden sie solche Schmach nicht ungestraft lassen. Wirklich leistete Gebhard in ihrer und anderer Vornehmen Gegenwart das Versprechen, Beides thun zu wollen. So war seinerseits der erste entscheidende Schritt gethan. Hermann von Nüenar und der Graf von Solms brachten ihm nun bei, wie Priesterthum und Ehestand sich recht gut mit einander vertrügen, er sonach auf das Erzbisthum nicht zu verzichten brauche; und er war bald überredet, da Agnes ihre Bitten mit diesen Vorstellungen vereinigte.

Das erste, was nun, woher veranlaßt? läßt sich unschwer errathen, geschah, war eine gemeinschaftlich verfaßte Bittschrift der kurz zuvor noch aufs Aergste gegeneinander erbitterten Lutheraner und Calvinisten der Stadt Köln an den dortigen Magistrat, um Erlangung freier Religionsübung. Der Magistrat, entschlossen, nur die katholische Religion zu dulden, verschob seine Antwort, verhängte jedoch Gefängniß über die Bittsteller sowohl als die Unterschriebenen. Um der Kölner Protestanten Muth zu heben, ließ Hermann von Nüenar vom 8. Juni an einige Sonntage nacheinander auf dem, nur etwa tausend Schritte von Köln entfernten Meierhofe Mechlern, den er vom Domcapitel zu Lehen hatte, den calvinischen Prädicanten Zacharias Ursinus predigen. Als des Kölner Magistrats Vorkehrungen, das Anhören der Predigt Seitens seiner Bürger zu verhindern, sich nutzlos zeigten, und Hermann Miene machte, Gewalt brauchen zu wollen, ließ der

Magistrat jenen Meierhof beschießen, und so die Zuhörer auseinander treiben. Zugleich ersuchte er das Capitel, beim Kurfürsten zu erwirken, daß dieser seinem Vasallen Hermann gebiete, solches Unternehmen fahren zu lassen. Zum Scheine schrieb Gebhard eine Zusammenkunft nach Herrmülheim aus; des Capitels Abgeordneten erschienen, nach langem Zögern auch Gebhard mit Gleichgesinnten. Auf des Gegentheils ernste Vorstellungen stellte er, wenigstens zum Scheine, Hermann zu Rede, und dieser versprach, solche Versammlungen künftig unterlassen zu wollen, was bei des Kölner Magistrats Energie ohnehin hätte geschehen müssen. Da der Kurfürst pflichtgemäß auch den Reichstag zu Augsburg im J. 1582 besuchen sollte, sandte das Capitel, um die katholische Sache zu vertreten, den Chorbischof Friedrich von Sachsen-Lauenburg, Heinrichs Bruder, eben so eifrig katholisch als dieser lutherisch, dahin ab, der sich seines Auftrages zur vollsten Zufriedenheit des Capitels entledigte.

Um diese Zeit überreichten die Kölner Protestanten Gebhard eine Bittschrift, daß er ihnen freie Uebung der unverfälschten evangelischen Lehre gewähren möge; in gleichem Sinne verwandten für dieselben die Fürsten und Stände der Augsburgischen Confession sich schriftlich und mündlich bei ihm. Durch seine Abgeordneten auf dem Reichstage zu Augsburg, den er selbst nicht besuchte, ließ er dann den Antrag stellen, daß einem jeden die Religionsfreiheit, und den geistlichen Fürsten die Ehe, ohne Verlust der Regierung gestattet werde. Er wurde aber abgewiesen. Der westphälische Adel, dem er die Frage stellte, was er sich von ihm zu versprechen habe, da das Kölner Domcapitel daran denke, etwas wider ihn zu unternehmen, antwortete ihm: er werde ihm treu beistehen, so lange er nach seiner Vorfahren Weise regiere; solle er jedoch, wie es heiße, heirathen, so würde er sich vergebens auf ihre Hülfe verlassen! Mit in Westphalen ausgehobenen Truppen besetzte Gebhard nun Bonn und die benachbarten Städtchen, Dörfer und Schlösser, wußte sich durch List von der Bonner Bürgerschaft die Schlüssel der Stadt zu verschaffen und ließ letzte befestigen. Die Stadt Köln rüstete ebenfalls; Versuche, die dortigen Zünfte gegen den Rath aufzuwiegeln, und es dahin zu bringen, daß noch mehrere Evangelische in denselben gewählt, und den Evangelischen eine Kirche eingeräumt werde, da die Jesuiten ja auch eine erlangt hätten, blieben ohne Erfolg. Da es Gebhard an Geld fehlte, ließ er bei Nachtzeit die Pretiosen des Erzstifts aus dem Schlosse Brühl wegnehmen und nach Bonn bringen. Auf des Capitels Anfrage, wie es mit dem allgemein verbreiteten Gerüchte, daß er die Religion ändern und heirathen wolle, sich verhalte, antwortete er zögernd und zweideutig; unverholen dagegen dem Papste Gregor XIII. auf dessen Schreiben vom 17. Nov. 1582. Seine eigene Schande eingestehend erwiederte er diesem: „er schäme sich, unter dem Scheine jungfräulicher Keuschheit ein Herz voll schwarzer Unzuchtsflammen zu bergen, und seinen edeln Namen durch jegliche Art schändlicher Lüste, worein er tief gerathen sey, länger zu entehren". Dann: „er wolle nicht dem bloßen Namen nach, sondern in Wahrheit Bischof und als Knecht Christi kein Sclave mensch-

licher Ueberlieferungen seyn; sein Amtseid verbinde ihn blos zu dem, was er für seine Person in Schrift und Tradition (er soll nebst der Bibel die Schriften der Protestanten, namentlich des Chemnitz Examen Concilii Tridentini damals eifrig gelesen haben) finde; die Ehe sey dort aber den Bischöfen nicht verboten". Der Kaiser, ferner die Kurfürsten von Mainz und Trier ließen ihn warnen. Um die der Neuerung zugethanen Stiftsunterthanen zu gewinnen und auf weitere Schritte, die er vorhatte, näher einzulenken, gab er eine öffentliche Erklärung, daß es durchaus nicht seine Absicht sey, das Erzbisthum auf seine Erben zu bringen, er wolle nur, daß er mit ruhigem Gewissen in seinem Amte leben, und seinen Unterthanen die freie und öffentliche Uebung der wahren und unverfälschten Lehre und den rechtmäßigen Gebrauch der Sacramente gestatten könne. In dieser Zeit der Noth hielten Domcapitel und Rath der Stadt Köln fest zusammen; Gebhards Gesandter an letzten, der Herzog von Zweibrücken, mußte unverrichteter Sache die Stadt verlassen, und die zu einem Landtage nach Köln berufenen Stände des Erzstifts erklärten am 1. Febr. 1583, daß Gebhards Neuerungen und Absichten den Verträgen, Bündnissen und Verordnungen der Diöcese nicht gemäß, und es ihr Wille sey, daß jene heilig beobachtet, ganz und unverletzt bewahrt und erhalten, und nichts von all dem, was darin begriffen sey, außer Acht gelassen oder nur auf einige Weise überschritten werde. — Statt diesen unumwundenen Bescheid als Warnung zu beachten, warf Gebhard nun die Maske ab. Bei stiller Nacht ließ er aus dem Landesarchiv zu Bonn die besten und wichtigsten Akten und Briefschaften wegnehmen; Hermann von Nüenar führte den größten Theil davon fort, wohin? ist noch zur Stunde unbekannt. Am 2. Febr. aber ließ Gebhard sich in dem ihm gehörigen Hause zu Bonn, die Rose genannt, auf dem Markte links am Durchwege beim Rathhause gelegen, durch Zacharias Ursinus mit der Agnes trauen. Hiedurch hoffte er sich des Beistandes der protestantischen Reichsstände zu versichern. Eine Menge protestantisch gesinnter Grafen und Dynasten strömten ihm zwar zu, die jedoch, selbst ohne Macht, ihm nicht viel helfen konnten, und mehr auf ihr eignes Interesse bei der erwarteten Säcularisation des Erzstiftes bedacht seyn mochten. Der Papst dagegen bannte durch eine Bulle vom 1. April 1583 Gebhard, und entsetzte ihn all seiner Aemter und Würden und das Domcapitel wählte an seine Stelle den Prinzen Ernst von Bayern, seinen frühern Mitbewerber. Zwar verwendeten die protestantischen Kurfürsten, Sachsen, Brandenburg und Pfalz sich für Gebhard beim Kaiser, und beschwerten sich über des Papstes Eingriff (?) in die Rechte des Kurfürstencollegiums; wirkliche Hülfe aber erhielt Gebhard nicht von ihnen. Ja, als auch der calvinisch gesinnte König Heinrich von Navarra einen Gesandten durch Deutschland herum schickte, und ein Bündniß der Protestanten zu Gebhards Unterstützung zu bewirken suchte, wurden die genannten Kurfürsten, die eben durch das Concordienbuch einen Triumph über den Calvinismus zu feiern geglaubt, hierüber eifersüchtig, um so mehr, da auch Gebhard die Lehre und Kirchenreform Calvins dem Lutherthume

vorzog. Mit solchen Leuten, erklärten sie, könnten sie unmöglich in Einigkeit leben. Sachsen insbesondere äußerte sich jetzt, „der Religionsfriede verordne klar und deutlich, was bei Religionsänderung eines Geistlichen Rechtens sey. Danach stehe es dem Erzbischofe frei, mit Entsagung auf das Stift seinem Gewissen zu folgen. Wenn er demnach das Stift behalten wolle, so würde es Seitens der Evangelischen Bruch des Religionsfriedens seyn, ihn hierin zu unterstützen. Erzbischof Gebhard habe bei Antritt seiner Regierung auf den Religionsfrieden geschworen, abgesehen davon, daß im Erzbisthum Köln ohnehin wegen der katholischen Religion und ihrer Veränderung besondere Compactaten und Landeseinigungen vorhanden seyen, welche der Erzbischof beschworen habe und aufrecht erhalten müsse. Sachsen könne daher nur rathen, eine Vermittlung durch die Kurfürsten einzuleiten und dieselbe dahin zu richten, daß Gebhard gegen eine Abfindung — er wollte solche durchaus nicht! — das Erzstift gutwillig abtrete".

Damit war der Kaiser völlig einverstanden, und bot alles auf, Gebhard zum gutwilligen Zurücktritte zu bewegen. Dieser aber zog es vor, die Waffen entscheiden zu lassen. Schrecklich wurde das Erzstift von seinen Söldnern verheert, die theilweise auf seinen Befehl und unter seinen Augen Kirchen und Klöster plünderten, religiöse Gegenstände schändeten und die Katholiken mißhandelten; er selbst nöthigte, namentlich in Westphalen mehre Pfarrer, zu heirathen, wahrscheinlich um seinen Vorgang hierin zu beschönigen. Im August 1583 zog der Pfalzgraf Johann Casimir, ein eifriger Calvinist, ihm mit einem Heere zu Hülfe; gegen ihn commandirten der Chorbischof Johann von Sachsen-Lauenburg und Salentin von Isenburg, und errangen zwar einzelne Vortheile, die Entscheidung aber wurde erst durch die Verstärkung von spanisch-bayrischen Truppen herbeigeführt. Aus Mangel an Geld mußte Johann Casimir, nachdem er noch von Deuz aus einen Handstreich gegen die Stadt Köln versucht hatte, bereits gegen den Herbst 1583 seine Truppen auseinandergehen lassen; von der überlegenen Macht seiner Gegner wurde Gebhard nach Westphalen gedrängt, auf dem Reichstage zu Frankfurt im September d. J. erfolgte auch die Reichsacht gegen ihn, Bonn, wo sein Bruder Karl befehligte, ging an die spanisch-bayrische Armee über, er selbst wurde im J. 1584 auch aus Westphalen vertrieben. Er reiste nach Holland zum Prinzen von Oranien, und sandte Agnes an die Königin Elisabeth von England, um von dieser Beistand zu erhalten. Die Königin aber, der die heimlichen Zusammenkünfte der schönen Agnes mit dem Grafen Leicester hinterbracht wurden, wurde eifersüchtig und befahl bald Agnes abzureisen. Mit ihr und drei der ebenfalls abgesetzten Kölner Capitularen zog Gebhard nach Straßburg, und nahm im dortigen, unter Katholiken und Protestanten getheilten Capitel Besitz von seiner Dechantenstelle, der einzigen von all seinen Pfründen, die ihm noch übrig blieb; dabei behielt er den Titel eines Kurfürsten von Köln bei, entsagte auch seinen Ansprüchen auf diese Würde nicht. Er starb den 21. Mai 1601, Agnes einige Jahre später.

Quellen: Melchioris ab Isselt Historia belli Coloniensis libri IV. zuerst Coloniae 1584. und seitdem dort öfter, auch ins Deutsche übersetzt; der Verfasser ist zwar Katholik, seine Nachrichten sind aber unwiderlegt geblieben. Ferner: Gerhards von Kleinsorgen (Zeitgenosse Gebhards und Theilnehmer an den damaligen Verhandlungen) Tagebuch von Gebhard Truchseß. Münster in Westphalen 1780, aber nach einer, wie es scheint, nicht ganz vollständigen Handschrift veröffentlicht, als dritter Theil der Kirchengeschichte Westphalens von demselben Verfasser. Meuser.

Gebhardi, C. A., s. Freidenker.

Gebote (kirchliche), s. Kirchengebote.

Gebräuche (kirchliche), s. Ceremonien, Liturgie.

Geburtsfest Christi, s. Weihnachten.

Geburtsfest Mariä, s. Marienfeste.

Geburtsjahr Christi, s. Zeitrechnung, christliche.

Geddes, Alexander, s. Exegeten.

Gefallene (Lapsi) s. Apostaten.

Gefangnen-Besuch ist eins der sieben leiblichen Werke der Barmherzigkeit und kann den zwiefachen Liebeszweck haben; entweder den in feindliche (besonders heidnische) Gefangenschaft gerathenen Christen Trost und Hülfe zu bringen, oder bekehrend und bessernd einzuwirken auf diejenigen Gefangenen, welche in Folge eigner Schuld der weltlichen Gerechtigkeit verfallen sind. In letzter Beziehung ist in unsern Zeiten, sowohl für leibliche als geistige Pflege der Gefangenen, vieles geschehen, besonders durch die Gefängniß-Gesellschaften. In ältrer Zeit hatte der Gefangnenbesuch nach der erstgenannten Seite größere Bedeutung. Sowohl im Anfange, als die Religion Jesu mit der finstern Macht des Heidenthums um die Herrschaft ringen mußte, als nachher in den Kämpfen der Kirche mit den von Zeit zu Zeit sich erhebenden Feinden wurden nicht selten einzelne Christen-Gefangne oder Sklaven der Un- oder Irrgläubigen. Ihr herbes Geschick erweckte warme Theilnahme bei den noch freien christlichen Brüdern; und wie schon im A. B. der Besuch der Gefangenen als ein verdienstliches Werk der Erbarmung galt (Tob. I. 15. 19. 20 rc.), so ward er noch weit mehr in der Religion der Liebe, im Christenthum, als Werk der Barmherzigkeit empfohlen und geübt, eben weil der in der Gewalt der Feinde des Glaubens geknechtete Mitchrist in der Regel doppelten Qualen und Gefahren ausgesetzt ist. Die vielen Kriege mit den ungestümen Bekennern des Islam, unter andern die Kreuzzüge, hatten besonders bei unglücklichem Ausgange sehr oft die Folge solcher Gefangenschaft von Christen; diesen Hülfe oder wenigstens Trost zu bringen, wurde als heiliges Werk angesehen; es bildeten sich eigne geistliche Genossenschaften zu diesem Ende und nicht selten gingen fromme, liebeswarme Männer selbst in die Gefangenschaft, um Mitbrüder daraus zu erlösen. Derartige Genossenschaften wurden (besonders zur Befreiung der unter den Mauren gefangenen Christen) mehrere gegründet — von Petrus Nolaskus, Raimund von Pennafort u. A.; — dahin gehörten die Alexianer, die schwarzen Schwestern, die Trinita-

rier ꝛc.; dieselben wenden aber jetzt, bei veränderter Weltlage, ihre Sorgfalt meist den in Haft befindlichen Verbrechern oder andern Leidenden zu. Baudri.

Geheimniß, furchtbares, s. Abendmahl.

Geheimnisse, kirchliche, s. Arcandisciplin.

Geheimnisse des Glaubens, s. Dogma.

Gehorsam (kirchlicher) ist die Bereitwilligkeit, dem Willen und den Befehlen der kirchlichen Obern zu folgen, und dieselben auszuführen. Durch ihn empfängt der kirchliche Organismus seine Ordnung und Einheit, ohne ihn würde dieser sogleich verwesen und zerfallen. Da die kirchliche Auctorität auf göttlicher Einsetzung beruht, und sich stets des Beistandes des göttlichen Geistes zu erfreuen hat, so folgt der Gehorsam gegen sie unmittelbar aus der Pflicht des Gehorsams gegen Gott; und weil ihr in gewissen Punkten Unfehlbarkeit, in andern eine hohe Erleuchtung verheißen ist, in welcher sie das für die Kirche Heilbringende sieht, so kann der Gehorsam, welcher sich ihren Entscheidungen bereitwillig unterwirft, kaum je irre gehen.

Die Auctoritäten, denen die Leitung der Kirche anvertraut ist, sind der Papst und die Bischöfe. Dem Papste, als dem Oberhaupte, sind alle Mitglieder der Kirche in geistlichen Dingen zu strengem Gehorsam verpflichtet. Niemand, auch die Fürsten nicht, sind davon ausgenommen. Demgemäß leistete auch ehedem der Kaiser dem Papste den Eid der Hulde. Eine besondere Verbindlichkeit aber haben die Bischöfe, welche dem Papste in der hierarchischen Ordnung zunächst stehen und die er seine Brüder nennt. Wie sie nach unten hin gesetzt sind, als Hirten die Völker zu weiden, so sind sie selbst wieder dem obersten Hirten unterworfen, den Gott berief, über die Lämmer und Schafe die Aufsicht zu führen. Diese aus der Natur der Sache und dem Wesen der kirchlichen Ordnung hervorgehende Verbindlichkeit wird durch die Bischöfe bei der Consecration durch einen feierlichen Eid (Obedienz-Eid) bekräftigt. Wie man sich eine Zeitlang die Abhängigkeit des Episcopats vom römischen Stuhle zu lockern oder aufzulösen bemühte, so hat man auch gegen diesen Eid Widerspruch erhoben. Die josephinischen Canonisten (Buder und Rautenstrauch), der Emser Congreß, die Frankfurter Protocollisten und Pragmatisten tadelten theils seine Form, theils das Wesen selbst. Wenn jedoch jene auch gewechselt hat, so ist dieses unverändert geblieben. Schon im 6. Jahrhundert war er in der römischen Kirche gebräuchlich, dann nach und nach in den übrigen (gallischen, spanischen, deutschen). In seiner jetzigen Gestalt kommt er zuerst bei Gregor VII. vor, wurde sodann auf dem dritten Concil von Lateran (1179) den deutschen Bischöfen vorgeschrieben. Von Alerander III., Innocenz III. und Gregor IX. verändert, ging er durch diesen in das cap. 4. de jurejurando über. Durch Sixtus V. wurde die Formel noch einmal erweitert, und so durch Clemens VIII., wie durch Benedict XIV. in das römische Pontifical aufgenommen. Daraus erhellt, daß die Gestalt keine unveränderliche, obschon eine durch das Alterthum geheiligte ist. Läßt deshalb die Kirche

wohl einen oder den andern Ausdruck fallen, der mißverstanden Anstoß erregen könnte, wie sie es in Irland und Rußland gethan, oder gibt genügende Erklärungen zu, wie in Preußen, so konnte sie sich doch unmöglich dazu verstehen, wie ihr Kaiser Joseph II. zumuthete, den Eid selbst daran zu geben. Es zeigte nur von Mißtrauen, daß der Kaiser (Dekret vom 1. Sept. 1781) den canonischen Eid bei der Consecration nur nach der Ablegung des Civileides zulassen wollte. Der Staat hat von der Treue der Kirchenobern gegen den Papst nichts zu befürchten, im Gegentheil ist die Gewissenhaftigkeit, mit welcher sie sich den Befehlen desselben in kirchlichen Dingen unterwerfen, eine Ursache mehr, warum sie auch dem Staatsoberhaupte in seinem Bereich Gehorsam und Treue erweisen.

Wie der Papst für den Umfang der ganzen Kirche, so haben die Bischöfe für ihre Sprengel das Recht, Gehorsam zu fordern, zunächst von dem Geistlichen, sodann von allen Laien. Auch hier ist es außer Frage, daß der katholische Landesfürst, der in der Diöcese wohnt, obschon der Bischof ihm den Unterthanen-Eid geschworen hat, diesem, als seinem Ordinarius in geistlichen Dingen Gehorsam zu leisten hat. Auch die exemten Aebte der in der Diöcese belegenen Klöster müssen auf den Befehl des Bischofs auf der Synode erscheinen. Um das Abhängigkeitsverhältniß der Priester zu ihrem Bischofe zu besiegeln, hat die Gewohnheit auch hier den Eid des canonischen Gehorsams bei den heil. Weihen eingeführt. Jedoch nur diejenigen, welche ein Beneficium mit cura oder ein Kirchenamt mit Jurisdiction übernehmen, haben ihn abzulegen; bei denen, welche ein einfaches Beneficium antreten, bedarf es keines solchen, es genügt das allgemeine Gelübde bei der Priesterweihe, wenn nicht eine bereits stattgefundene Auflehnung gegen die Kirchenobern eine neue kräftige Versicherung nöthig macht. Dem Generalvicar, bei der Sedisvacanz dem Capitelsvicar gebührt der canonische Gehorsam. Die Cardinäle und Aebte mit bischöflicher Jurisdiction haben in ihren Titeln und Stiften, die Legaten in ihren Kreisen Anspruch auf Unterwürfigkeit, ähnlich, wie die Bischöfe.

Für die ganze Kirche bilden fernerhin die allgemeinen Concilien, die sich unter dem Papste versammeln, für Theile der Kirche die Provincialconcilien Auctoritäten, denen jede sich unterwerfen muß.

Es hat jedoch, wie das Befehlen, so auch das Gehorchen seinen Inhalt und seinen Umfang. Der Inhalt der Befehle sind nicht weltliche Angelegenheiten; denn das Reich Christi ist nicht von dieser Welt; sondern Glaube, Sitte, Cultus, kirchliches Leben und kirchliche Disciplin. In diesen Punkten sind die Untergeordneten den Vorstehern Gehorsam schuldig, die sich ohnehin von selbst, eingedenk der Aufträge, die sie von Gott empfangen haben, alles Einmischens in weltliche Dinge enthalten werden. Der Umfang des Gehorsams geht so weit, als der Inhalt der Befehle den Geboten Gottes nicht widerspricht, oder die Befugnisse der Befehlenden nicht überschreitet. Widerspricht der Befehl augenscheinlich und sonder Zweifel einem Gebote Gottes, d. h. ist das Befohlene sündhaft, so ist der Gehorsam nicht allein unstatthaft, sondern auch unerlaubt. Wo jedoch nur ein Zweifel

obwaltet, hat der Obere nach den Gesetzen des Rechts und des Verstandes vollen Anspruch auf den Gehorsam. Ueberhaupt zeigt das Zutrauen in den von Gott gesetzten Oberen, die bereitwillige Folgsamkeit gegen alle seine Befehle, die Freude am Gehorchen, ohne die Absichten und Veranlassungen des Befehls in lange Ueberlegung zu nehmen, die Demuth des Herzens an, und mit dieser eine wahrhaft christliche Gesinnung, gegenüber dem Geiste der Welt, dem jede Erniedrigung lästig und feind ist. Wenn der Befehlende seine Befugnisse überschreitet, und sich augenscheinliche Eingriffe in die Rechte der Untergebenen erlaubt, so können diese natürlich geziemend zurückgewiesen werden. Uebrigens ist der kirchliche Gehorsam nicht von der sittlichen oder geistigen Tüchtigkeit des Befehlenden abhängig. Er ruht auf seiner amtlichen Bevollmächtigung. Nur in den Fällen deßhalb, wo dem Obern die Jurisdiction genommen worden, oder derselbe sich durch Schisma und Hierarchie von der Kirche getrennt hat, erlischt die Pflicht des Gehorsams. Im letzten Falle kündigen ihm die Gemeinden in Uebereinstimmung mit dem Papste den Gehorsam auf.

Entsteht dadurch eine Collision, daß zwei Kirchenobere einem Untergebenen zu gleicher Zeit Befehle geben, die er nicht zugleich ausführen kann, so muß er dem Höhergestellten folgen. Im Falle die Vorgesetzten sich gleich stehen, so ist der Befehl dessen vorzuziehn, dem er auf eine oder andere Weise (z. B. durch sein Beneficium oder durch einen abgelegten Eid) näher verbunden ist.

Die Strafe für den Ungehorsam gegen besondre, ausdrückliche Gebote der Vorgesetzten ist die Excommunication; gegen allgemeine canonische Vorschriften; die Satzungen der Väter, Concilien und Päpste: die canonische Infamie sammt allen ihren Folgen, welche durch Buße wieder getilgt werden kann. Einen durch ein eigenes Gelübde unterstützten Grund haben die Klosterobern auf den Gehorsam ihrer Klosteruntergebenen (s. klösterliche Gelübde).

Obschon der kirchliche Gehorsam sich vorzüglich auf die Ausführung der Befehle und Verordnungen erstreckt, so begnügt sich der wahre Gehorsam doch damit nicht, sondern es liegt ihm daran, dem Willen und den Wünschen des Befehlenden in allwege zu entsprechen; und ist auch vor dem äußern Gesetze die That des Gehorchens genug (de internis non judicat ecclesia), so leistet der Gehorchende diese doch in aller Freudigkeit des Herzens, voll von Vertrauen, von Demuth und von Liebe. So erst ist der Gehorsam ein vollkommner. Vergl. Philipps Kirchenrecht 2r Thl. 1 Abthl. S. 171 ff.

Gehorsam (klösterlicher) ist die durch die Ordensgelübde entstandene Verbindlichkeit, dem Willen und Befehlen des rechtmäßigen Prälaten in allen Stücken, auf welche sich seine Jurisdiction bezieht, nachzukommen; d. h. in allem dem, was entweder explicite oder implicite in der Regel enthalten ist. Explicite ist in ihr enthalten das ausdrücklich darin Ausgesprochene, implicite jene Gegenstände, deren Beobachtung so nothwendig ist, daß ohne sie die Regel nicht in ihrer Kraft aufrecht

erhalten werden kann. Ueberdies ist auch die Macht des Ordensobern eine durch die Regel umgrenzte. Die geistlichen Ordensvorstände erheben sich mit immer ausgedehnteren Vollmachten (Rectoren, Guardiane, Prioren, Aebte, Abtissinnen, Provinziale) bis zu je ihrem General, unter dem der ganze Orden steht. Alle Orden haben wiederum ihr unmittelbares Haupt am Papste.

Im Namen desselben behandeln zwei römische Gerichtshöfe die Klosterangelegenheiten: die sacra congregatio super regulares, von Sixtus V. eingerichtet, und die sacra congregatio super disciplina regulari, von Innocenz XII. Sollten nun widersprechende oder nicht zugleich ausführbare Befehle vorkommen, so entscheidet der Befehl des Höheren. Zweifel an der Zulässigkeit und Statthaftigkeit des Befehls berechtigt den Religiosen nicht, seinen Gehorsam zu verweigern; wohl, wenn er einsieht, daß etwas klar der Ordensregel zuwiderläuft, und noch mehr, wenn es einem Gebote Gottes widerspricht.

Der Gehorsam ist so sehr die Grundlage des klösterlichen Lebens, daß davon die Blüthe der Orden abhängt. Es ist mit Recht bemerkt worden, daß der Aufschwung des Jesuiten-Ordens eben hierin seine Hauptursache gehabt habe. Denn mit der Handhabung des Gehorsams wird den Ordensmitgliedern Demuth und Abtödtung des Eigenwillens, jene Quellen alles christlichen Lebens, eingepflanzt, die klösterliche Zucht erhalten, und das höhere Leben ungehemmt durch das Haupt, wie durch alle Glieder in Bewegung gesetzt. Ebendarum legt man in den klösterlichen Instituten so großes Gewicht auf den Gehorsam. Man fordert eine rasche, unverzügliche, freudige Ausführung der Befehle des Obern, ohne Klagen und Murren, voll Demuth und mit einem zuversichtlichen Muth, alle Hindernisse und Schwierigkeiten, welche sich der Ausführung in den Weg stellen mögen, überwinden zu können. Alles Erforschen und Erwägen der Absichten, Gründe, Motive des Obern, warum er gerade dem *einen* und nicht dem andern, dieses und nicht jenes befohlen, schließt der vollkommne Gehorsam aus (Gregor.) Diese letzte Eigenschaft nennt man einen b l i n d e n Gehorsam ausüben. Man leistet durch denselben nicht allein auf seinen Willen, sondern auch auf seinen Verstand Verzicht, was freilich dem natürlichen Menschen als Thorheit erscheint, wodurch aber eben das Opfer des ganzen innern Menschen vollzogen wird. Durch den Gehorsam wird der Geist der Regel im Orden fortgepflanzt, und es werden somit durch ihn die Testamente der Ordensstifter gleichsam für alle Zeit lebendig. Die Ordensvorstände geben ihren Befehlen durch die Zusätze: in virtute s. obedientiae, in virtute spiritus sti, in nomine Jesu Christi, sub praecepto formali und dergl. besonderes Gewicht. Ferrari Prompt. Biblioth. s. v. votum.

Gehorsam (als Tugend) ist die bereitwillige Unterwürfigkeit unter Gottes Willen und die von Gott eingesetzten Auctoritäten. Wie von dem Ungehorsam alle Sünde ausgeht, so von dem Gehorsam die Wiederbelebung und die Tugend. Durch den Ungehorsam des einen Menschen, Adam,

kam die Sünde in die Welt (Röm. 5, 19.), durch den Gehorsam des Andern, der es für seine Speise hielt, den Willen seines himmlischen Vaters zu thun, und sich erniedrigte bis zum Tode am Kreuze (Philipp. 2, 8.), (die Erlösung) das Leben für Viele. Ja sogar der A. Bund war auf den Gehorsam Abrahams in der Bereitwilligkeit, seinen Sohn zu opfern, gegründet (Gal. 3, 6.) Dieser Gehorsam Jesu Christi muß sich in dem Leben eines jeden Christen wiederholen. Es ist der Anfang, die Fortsetzung und Vollendung der Tugend. Das Verzichtleisten auf die falsche Freiheit, die Unterwerfung unter die göttliche Auctorität, der feste Entschluß, den Willen Gottes zu thun, wo man ihn erkennt, ist die unerläßliche Bedingung zur Rechtfertigung und ist in diese eingeschlossen. Das Ergebniß derselben ist die Demuth, die Grundlage aller christlichen Tugenden. Je höher nun die Liebe zu Gott in dem Herzen des Menschen steigt, um so freudiger und bereitwilliger zeigt sich der Gehorsam, nicht allein gegen die ausdrücklichen Befehle Gottes, welche in der Offenbarung niedergelegt sind, sondern wo immer ihm der Wille Gottes deutlich wird: in den innern Mahnungen, in den Aussprüchen des Gewissens, in den Fügungen und Anordnungen, in Leid und Freud, die ihm zustoßen. Die Achtsamkeit auf diese steten Fingerzeige des Willens Gottes, und die treue Folgsamkeit gegen dieselben gibt der Apostel als ein Merkmal der Kindschaft Gottes an (Röm. 8, 14.). Kostet der Gehorsam anfangs auch Selbstüberwindung, indem die Natur sich sträubt, ihren Willen zu lassen, so wird er später, wenn die Demuth und Liebe in der Seele gegründet sind, süß und leicht, und es ist ihm eine Freude, in den Wegen der Gebote Gottes zu wandeln. Herrschte Anfangs in ihm noch die Furcht (knechtischer Gehorsam, wie im A. B.), so wird er später, wenn der Geist der Liebe ihn beseelt, zu einem kindlichen. Er erzeugt sodann in der Seele jenen unzerstörbaren Gleichmuth, der weder durch Glück, noch Unglück, durch Leid noch durch Wohlbehagen um seine Ruhe gebracht werden kann; jenen heroischen Muth, der im Vertrauen auf das Wort des Befehlenden: „Ihm ist alles möglich,“ die schwierigsten Handlungen und bittersten Leiden übernimmt, und freudig, entschlossen und ausdauernd alle seine Handlungen zur Ehre Gottes und darum verrichtet, damit er in denselben den Willen seines höchsten Herrn und Gebieters, seines Schöpfers und vollkommensten Gutes erfülle. So erst ist der Gehorsam ein vollkommner.

Wie gegen Gott, so ist die Unterwürfigkeit unter die von Gott gesetzte Obrigkeit Pflicht. Sie gründet sich auf den Befehl und die ausdrückliche Anordnung Gottes. Die Kinder sollen ihren Eltern (Coll. 3, 20.), die Frauen ihren Männern (Ephes. 5, 22.), die Dienstboten ihrem Herrn (Ephes. 6, 5.), in Einfalt ihres Herzens, wie Christus selbst, unterthan sein, nicht um den Menschen zu gefallen, sondern um den Willen Gottes aus voller Seele in der Unterwürfigkeit unter die Menschen zu vollführen. Noch offenbarer tritt die Pflicht des Gehorsams gegen die Kirche hervor, von welcher es heißt, daß, wer sie nicht hört, für einen Heiden und Publicaner gehalten werden soll (Matth. 18, 17.) (s. kirchlichen Gehorsam.)

Ganz besonders ist das Beichtkind dem Beichtvater, zumal wenn seine Entscheidungen bei der Spendung des heil. Sacramentes und unter dem Einflusse der sacramentalen Gnade gegeben werden, zu Gehorsam in Gewissensangelegenheiten verpflichtet. Durch ein Gelübde, meist feierlich, zuweilen einfach abgelegt, verbindet der Gehorsam in den Klöstern (s. klösterlichen Gehorsam.) Auch gegen die weltliche Obrigkeit legt die Kirche ihren Mitgliedern den treuesten Gehorsam auf nach der Mahnung des Apostels, daß jeder den höhern Mächten unterthan seyn solle, denn alle Gewalt sey von Gott. Wer deßhalb der Obrigkeit widerstehe, leiste der Anordnung Gottes Widerstand. (Röm. 13, 1—8. 1 Petr. 2, 13.)

In allen diesen Fällen unterscheidet man drei Grade dieser Tugend: den ersten, die rasche, feste und vollständige Ausführung des vom Obern Befohlenen (obedientia operis), womit noch immer ein geheimes Widerstreben des Willens verbunden seyn kann; den zweiten, die Bereitwilligkeit zum und die Freude am Gehorchen, jene Gefügigkeit des Willens, welche sich um Gottes willen gern der Bestimmung der Obern überläßt (obedientia voluntatis). Hiemit kann noch immer eine Trennung der Ansichten, ein Zweifel, ob das Befohlene auch nützlich sey, verbunden seyn. Die Vollendung des Gehorsams oder der dritte Grad ist die Unterordnung seiner Einsichten, die volle Unterwerfung seines Urtheils unter das Urtheil der Obern (obedientia intellectus). Dadurch wird That, Willen und Verstand in die Hand des Stellvertreters Gottes und demnach Gott selbst gegeben. Diesen empfiehlt als die höchste Form des kirchlichen Gehorsams der heil. Ignatius seinen Ordensgenossen in dem herrlichen Briefe: „über den Gehorsam."

Daß, wenn die Befehle der menschlichen Obrigkeit den Gesetzen Gottes widersprechen, man Gott mehr gehorchen müsse, als den Menschen, bedarf kaum einer Erwähnung.

Die Vernachlässigung der Befehle der Vorgesetzten ist nicht *sogleich* Ungehorsam. Sie kann auch aus Gedankenlosigkeit und Leichtsinn hervorgehen. Er entsteht, wenn die Verachtung des Gebotes hinzutritt. Ein strafwürdigeres Vergehn ist es, wenn auch die Person und Auctorität des Vorgesetzten verachtet wird, ein noch strafwürdigeres, wenn sich diese Verachtung in Aeußerungen des Unwillens, des Klagens, Murrens, Widerspruchs oder gar verletzender Handlungen Luft macht. Birnbeck tract. de Virtutib. Rodriguez Uebung der Vollkommenheit Thl. 3. Abschnitt 5. Buse.

Geiler von Kaisersberg (Johann) wirkte am Ende des 15. und am Anfange des 16. Jahrhunderts fast 33 Jahre hindurch zu Straßburg als ausgezeichneter und vielgefeierter Prediger, und ist zugleich in sprachlicher Hinsicht, namentlich für die Entwickelung der deutschen Prosa von hoher Bedeutung geworden. Man hat es unter solchen Umständen nicht unterlassen, ihn zu der Reformation in ein vorbereitendes Verhältniß zu setzen, ihn sogar von einem Erneuerer der reinen Religion, d. i. von Luther, prophezeien lassen; allein diese ganze Beziehung ruhet auf nichts anderm, als weil Geiler, wie es damals gewöhnlich war, in einigen Schriften be-

sonders grell die schlechten Sitten seiner Zeit schildert, und dabei denn natürlich auch die Geistlichen, insofern sie davon mit angesteckt waren, nicht verschont. Nennt man ja jenes Zeitalter überhaupt das der Mystik und Satyre und bezeichnet damit, wie sich stilles Versenken in's Uebernatürliche neben dem muthwilligsten und derbsten Erfassen des Natürlichen und Wirklichen damals überall geltend gemacht. Und so tritt auch bei Geiler einerseits die tiefste, ruhig-klare Mystik hervor, die ihn zu einem würdigen Nachfolger Tauler's macht, und anderseits läßt sich nicht läugnen, daß er in einigen Schriften einen ähnlichen derben, das gemeine Gassenleben schildernden Ton anschlägt, wie er bei Luther sich zu höchster Potenz steigert. Diese Schriften, worunter das Narrenschiff obenansteht, sind sogar seine berühmtesten geworden, und enthalten auch in Wahrheit einen reichen Schatz von Witz und Lebenserfahrung, sowie von Sittengemälden jener Zeit, während doch das wahre Gold und seine wahre Größe in seinen übrigen Werken verborgen ist. Außerdem dürfte bei dieser Gelegenheit die Bemerkung an der Stelle seyn, daß selbst dann, wenn in seinen Schriften einzelne reformatorische Ideen vorkämen, dadurch auch im Fernsten noch keine freundliche Beziehung zur Reformation selbst statuirt würde, wie man sie bei ihm und Andern der vorhergehenden Jahrhunderte versucht hat; denn das Herz und Wesen der Reformation besteht in dem Abfall von Rom, in der bewußten Lossagung von der Einheit. Es mögen zu Luther's Zeiten gar viele sich in ähnlicher Weise ausgedrückt haben; in Bezug auf den Ankerspunkt der Katholicität blieben sie treu, und erhielten dadurch sich und ihre Enkel innerhalb der Kirche.

Johann Geiler wurde geboren den 16. März 1445 zu Schaffhausen; sein Vater war daselbst Amanuensis des Stadtschreibers, wurde bald nachher Notarius zu Ammersweiler im obern Elsaß und starb, als der Sohn kaum drei Jahre alt war. Diesen nahm darauf der Großvater, ein Bürger zu Kaisersberg im Elsaß, zu sich und sorgte für seine Erziehung, und davon erhielt Geiler den Namen von Kaisersberg, oder Kaisersberger. Er besuchte später die Universität Freiburg, wo er Magister der schönen Wissenschaften wurde, ging dann nach Basel, um Theologie zu studiren, wurde 1475 Doctor der Theologie und kehrte dann nach Freiburg zurück. Hier erwarb er sich bald durch seine Beredsamkeit großen Ruhm und wurde als Prediger nach Würzburg berufen. Auf seinem Wege nach Basel aber, wo er seine Bücher holen wollte, ließ er sich durch einen Straßburger Senator bewegen, nach Straßburg zu gehen. Hier predigte er von 1478 bis 1486 an der St. Laurentiuskapelle und wurde dann an den Dom berufen, wo man ihm zu Ehren die schöne Kanzel erbauete. Nach zwei Jahren begab er sich nach Augsburg, kehrte aber schon im folgenden Jahre wieder nach Straßburg zurück und wirkte daselbst durch Wort und That noch 21 Jahre lang. Er starb 1510 den 10. März und wurde im Dome, gerade vor der Kanzel, als dem Mittelpunkte seiner Thätigkeit und seines Ruhmes, begraben. — Geiler gehörte zu den gelehrtesten Leuten seiner Zeit; seine Bibliothek war eine der größten und

vorzüglichsten; mit hellem Verstande, scharfem Geistesblick und tiefmystischen Anlagen verband er lebhafte Phantasie, reichen Witz und seltne Rednergabe; dabei war sein Charakter ebenso edel, fromm und milde, als entschieden und kraftvoll. Wie er die Laster und Thorheiten seiner Zeit auf's empfindlichste geißelte, so war er im Wohlthun unermüdlich. Bei seiner vielseitigen Thätigkeit und seinem Abscheu gegen alles Nichtsthun schlief er wenig und hielt strenge auf Zeiteintheilung. Bei Kaiser Maximilian war er sehr geehrt und geliebt; den vertrautesten Umgang pflegte er mit Jakob Wimpheling und Sebastian Brant, über welches letzteren Narrenschiff er eine Reihe von Predigten hielt. Ein besonderer Verehrer war er von Johann Gerson, dessen Werke er herausgab. Seine eigenen Schriften in lateinischer und deutscher Sprache sind zahlreich; theils hat er sie selber flüchtig niedergeschrieben, zum Theile aber sind sie auch von Andern entweder in der Kirche während er predigte, oder später aus dem Gedächtnisse nachgeschrieben; selbst hat er von seinen eigenen Werken nichts herausgegeben, aber schon bei seinen Lebzeiten besorgten seine Freunde, besonders sein Schüler Jakob Other und sein Schwestersohn Peter Wickgram, die Veröffentlichung, freilich mit bearbeitender Durchsicht, und der Minorit Johannes Pauli war besonders thätig, aus dem Gedächtnisse die ungeschriebenen Predigten Geilers aufzuzeichnen und herauszugeben, wobei jedoch nach dem Urtheil der Zeitgenossen manches hinzugethan seyn soll. Und da nun außerdem noch Uebersetzung stattfand, aus dem Lateinischen in's Deutsche und umgekehrt, so haben wir bei dem Einzelnen keine Bürgschaft, ob es auch formell so von Geiler stamme; um so mehr aber ist es zu bewundern, daß überall seine Eigenthümlichkeit so überwältigend hervortritt. Seine Werke sind jetzt sehr selten geworden, und meist vereinzelt; eine Herausgabe derselben, wenigstens der wichtigsten, wäre sehr zu wünschen. Die hauptsächlichsten sind: 1. Das Narrenschiff, navicula sive speculum fatuorum; anfangs lateinisch herausgegeben durch Other, später übersetzt durch Joh. Pauli. Es enthält über hundert Predigten, worin, nach der Ordnung von Brant's Narrenschiff, 111 Narrengeschwärme durchgenommen werden, die dann wieder in besondere Arten mit ihren besondern Schellen zerfallen. 2. Das Schiff der Buß oder des Heils (navicula poenitentiae), mit Beziehung auf das vorhergehende Narrenschiff. 3. Das Buch Granatapfel (Malogranatus), Predigten und Abhandlungen; z. B. vom anhebenden, zunehmenden und vollkommenen Menschen; die geistliche Spinnerin; die sieben Schwerter und die sieben Scheiden. 4. Berg des schauenden Lebens, Predigten in sieben Theilen; ohne Wissen des Verfassers zu Augsburg Deutsch herausgegeben. 5. Vom Baum der Seligkeit. 6. Der Seelen Paradies. 7. Das Evangelienbuch, von Pauli aus dem Gedächtniß aufgeschrieben. 8. Der Trostspiegel u. a.

Näheres über Geiler ist zu finden in Jörden's Lexicon deutscher Dichter, wo zugleich die älteren Schriften über ihn verzeichnet sind; das

Ausführlichste über ihn steht in: Amoenitates literariae Friburgenses (ed. Riegger) I, 54 etc. Bone.

Geist (heiliger). Obgleich Gott der absolute Geist ist, so wird doch vorzugsweise die dritte Person in der Gottheit Geist genannt, und zwar heiliger Geist, weil er nicht nur die Heiligung des Erschaffenen vollbringt, sondern die Heiligkeit aller Creatur unendlich übertrifft. Warum aber gerade der dritten Person in der Gottheit dieser Name eigne, wird in der Trinitätslehre gezeigt werden. Vom heiligen Geiste lehrt die Kirche in ihrem Bekenntnisse, „daß wir an ihn glauben als den Herrn und Lebendigmacher, der vom Vater und Sohne ausgeht und mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und verherrlichet wird, der geredet hat durch die Propheten (Symb. Nic.-Constantinop.)". Hierin ist ausgesprochen, einmal, daß der heilige Geist ein persönliches Wesen sey, sodann daß er der göttlichen Natur und Würde theilhaftig sey, daß er ferner in einem bestimmten ewigen Verhältnisse zum Vater und Sohne stehe, endlich daß er auf eigenthümliche Weise an der freien göttlichen Wirksamkeit nach Außen participire.

Daß der heilige Geist ein persönliches Wesen, eine wahre Ichheit und nicht etwa eine unpersönliche göttliche Kraft oder eine bestimmte Wirksamkeit Gottes sey, ist in der Offenbarung auf verschiedene Weise kundgegeben. Es wird seiner gedacht im Zusammenhang mit andern Namen, denen unbestritten die Persönlichkeit eignet (Matth. XXVIII, 19. Joh. XIV, 16. 2. Cor. XIII, 13. u. s. w.). Es wird von ihm gesprochen als einem intelligenten, freien Wesen, das hört, redet, verkündet, liebet, leitet, überhaupt thätig ist wie ein persönlicher Geist (Matth. X, 19. Joh. XV, 26. XVI, 13. Act. II, 4. XIII, 2. 1. Cor. XII, 1 ꝛc.), und zwar wird er selbst als wirksames geistiges Subject von seiner Wirksamkeit auf das Bestimmteste unterschieden (Luc. IV, 11. Act. I, 8. 1. Cor. XII, 4. 8.). Alle Momente demnach, aus deren Gegebenseyn mit Sicherheit auf die Persönlichkeit als den Träger derselben gefolgert wird, sind hier vorhanden.

Der heilige Geist ist keine geschöpfliche, sondern eine wahrhaft göttliche Person, da er Herr und Lebendigmacher des Geschöpflichen ist und darum auch von diesem die Gott allein gebührende Huldigung der Anbetung empfängt. Dies bezeugt die Kirche auch damit, daß sie an den heiligen Geist wie an den Vater und den Sohn glaubt und in ihrem Cultleben ihm Anbetung darbringt. In den Offenbarungsurkunden aber wird der heilige Geist mit den beiden andern göttlichen Personen zusammengestellt ohne die leiseste Andeutung, daß er als ein Wesen niederen Ranges, folglich als Geschöpf zu betrachten sey (Matth. XXVIII, 19. 1. Joh. V, 20. ꝛc.). Außerdem wird in einer nicht geringen Anzahl von Fällen der Name Gottes und jener des heiligen Geistes abwechslungsweise gebraucht, so, daß eines und dasselbe Werk bald Gott, bald dem heiligen Geiste zugesprochen wird (Isai VI, 8 ff. vergl. mit Act. XXVIII; 25 ff.; Luc. I, 70. Hebr. I, 1. vergl. mit Act. I, 11. 2. Petr. I, 21. ꝛc.). Endlich ist von

ihm auf eine Weise die Rede, daß seine Gottheit unmittelbar aus dem Gesagten zu folgern ist — so wenn die Gläubigen als Tempel Gottes bezeichnet werden, weil der heilige Geist in ihnen wohnet (1. Cor. III, 16. 17. VI, 19. 2. Cor. VI, 16.) — oder daß diese Folgerung geradezu ausgesprochen wird — so wenn Petrus die Lüge wider den heiligen Geist für eine Lüge wider Gott erklärt (Act. V, 3. 4.). Aber selbst beim Abgange dieser so klaren Bestimmungen könnte, die Persönlichkeit des heiligen Geistes vorausgesetzt, dessen göttliche Natur und Würde keinen Augenblick mehr beanstandet werden, wenn man die Wirksamkeit und die Eigenschaften in Betracht ziehen wollte, die ihm beigemessen werden. Wie kann der heilige Geist die Schöpfung vermitteln und erneuern, überhaupt schöpferische Acte vollziehen (Psalm XXXII, 6. CIII, 30. Luc. I, 35. Act. X, 38. ꝛc.), wenn er nicht Schöpfer ist, und wie kann er Schöpfer seyn, wenn er nicht Gott ist? Wie kann alles göttliche Erkennen ihm eignen, wie kann er selbst die Tiefen der Gottheit durchforschen (Joh. XVI, 13. 1. Cor. II, 10. 2. Petr. I, 21.), wenn er nicht göttlicher Verstand, folglich nicht wahrhaft göttlicher Geist ist? Die Pneumatomachie — die Bekämpfung der Gottheit des heiligen Geistes — ist daher auch nicht auf dem Boden der Offenbarung und dem Grund der heiligen Schriften, sondern lediglich auf dem Standpunkte des außerchristlichen Rationalismus möglich. Sey es auch, daß der heilige Geist in der Bibel nirgends in directer und doctrineller Zweckbeziehung Gott genannt werde und daß das kirchliche Symbolum selbst auch dieses Ausdruckes sich nicht bediene, das Wesen, das der Name fixiren soll, und gleich viel ausdrückende Bezeichnungen sind überall im Gebrauch.

Ist der heilige Geist gleich dem Vater und Sohne eine wahre göttliche Person, so muß er zu den beiden Erstern in einem bestimmten Verhältnisse stehen, gemäß dessen er bei der Gleichheit des Wesens dennoch als eine von denselben verschiedene Person zu betrachten ist. Dieses Verhältniß besteht im Allgemeinen darin, daß er ewig aus dem Vater und Sohne durch Spiration ausgeht, daß er die ewige persönliche Liebe des Vaters und Sohnes ist und ebendarum auch in der Reihenfolge der gleichwesentlichen göttlichen Personen die dritte Stelle einnimmt (das Nähere: Trinität).

Was endlich die freie zeitliche Wirksamkeit des heiligen Geistes betrifft, so stehet dieselbe in Angemessenheit zu seinem ewigen Verhältniß zu den beiden andern göttlichen Personen. Wie er in dritter Stelle erscheint, so ist es ihm auch eigenthümlich, die Rathschlüsse des Vaters, welche der Sohn ausgeführt hat, an der Welt und dem geschöpflichen Geiste insbesondere zu verwirklichen. Daher kann man im Allgemeinen sagen, daß die subjectivirende Thätigkeit Gottes vorzugsweise der Person des heiligen Geistes eigne. Demgemäß wird gelehrt, daß er bei der Weltschöpfung das Leben der Welt vermittelt habe und in der Weltleitung fortwährend vermittle; daß er den menschlichen Geist in den Besitz der göttlichen Offenbarungen einführe, namentlich die Propheten und alle Organe

der Offenbarung erleuchtet, ihnen die höhere Wahrheit zugetheilt, sie zur treuen Verkündung und Dollmetschung derselben befähigt habe; daß alle Erleuchtung, Begnadigung und Ausstattung des Menschen mit übernatürlichen Gaben, Kräften und Tugenden sein Werk sey; daß er als ebenbürtiger Stellvertreter Christi auf Erden dessen Wort rein und vollständig erhalte, verkünde und mittelst des Glaubens den Wahrheitsbedürftigen zuwende, die durch Christus verdienten Gnadenschätze zutheile, die Gemeinde Christi sammle, leite, vollende; daß er am Ende der Zeiten bei der Auferstehung der Todten der Lebendigmacher seyn werde. Alle diese Momente der freien Beziehungen des heiligen Geistes zum geschöpflichen Daseyn werden unter den betreffenden Artikeln weiter auseinandergesetzt werden.

In geschichtlicher Hinsicht muß noch bemerkt werden, daß die orthodoxe Feststellung der Lehre vom heiligen Geist in die zweite Hauptepoche der arianischen Streitigkeiten fällt, indem diese Häresie in consequenter Verfolgung ihres Gedankens den heiligen Geist ebenso ein Geschöpf des Sohnes nennen mußte, wie sie den Sohn selbst als ein Geschöpf des Vaters bezeichnet hatte. Die Vertreter dieser Richtung führen den Namen Macedonianer (s. d. Art.). Die späteren dogmatischen Discussionen über die Lehre vom heiligen Geiste, wie sie namentlich zwischen der abendländischen Kirche und den schismatischen Griechen gepflogen wurden, betrafen blos das Ursprungsverhältniß des heiligen Geistes, näher die Frage, ob er sein Princip wie im Vater so auch im Sohne habe (s. Filioque). Uebrigens versteht es sich von selbst, daß alle antitrinitarischen Secten die Existenz des heiligen Geistes als einer wahren göttlichen Person entweder geradezu in Abrede stellen, oder ihn für einen andern Namen und eine andere Erscheinungsform einer und derselben göttlichen Persönlichkeit erklären mußten (s. K. L. I, 239 ff.). Der Montanismus setzte das Verhältniß der Wirksamkeit des heiligen Geistes zu jener der beiden andern göttlichen Personen so an, daß durch ihn die dritte und höchste Stufe der göttlichen Selbstmanifestation vermittelt wird (s. d. Art.). Eine andere Wendung hat dieser Gedanke bei etlichen pantheistischen Secten des Mittelalters gefunden, die, ihren Irrthum an den kirchlichen Sprachgebrauch anlehnend, in der Wirksamkeit des heiligen Geistes die dritte Form und Epoche in der göttlichen Sichselbstauswirkung erschauen wollten (s. Pantheismus). Eine ähnliche Fassung hat auch der St. Simonismus (s. d. Art.) dem kirchlichen Dogma zu verleihen gesucht.

Unter den Schriften der Alten über den heiligen Geist (später wurde dieser Punkt immer im Zusammenhang der Trinitätslehre abgehandelt) sind folgende die wichtigsten: Athanasius, dialogi duo de Spiritu s. adv. Macedon.; Basilius, de Spiritu sancto; Cyrillus Alex., de Spiritu sancto; Ambrosius, de Spiritu s. libri III.; Paschasius diac. (?), de Spiritu sancto libri II. Dieringer.

Geist (heiliger), Ausgehen desselben. Was das ewige Hervorgehen des heiligen Geistes, als der dritten Person der hl. Dreieinigkeit aus dem Wesen der Gottheit betrifft, so stand in der kirchlichen Lehre vom

Anfang an im Allgemeinen fest, daß dieses geheimnißvolle Hervorgehen nicht, wie beim Sohne, in derjenigen Weise, welche man mit dem Ausdrucke Zeugung, — γέννησις, generatio, — belegte, sondern in einer andern Weise zu fassen sey, welche die Alten schlechthin als Ausgang, — ἔκπεμψις, ἐκπόρευσις, processio, — bezeichnen, und von welcher Einige annahmen, daß sie von der Zeugung sich dadurch unterscheide, daß letztere von Einem, der Ausgang aber von Zweien sey. Ueber das Verhältniß des hl. Geistes zu den andern Personen der hl. Dreieinigkeit enthält das apostolische Glaubensbekenntniß keine Bestimmung. Wie sich dieses, und mit ihm die andern ältesten Symbole, über den hl. Geist nur mit den einfachen Worten ausspricht: „Ich glaube an den heiligen Geist", so waltete auch für die Väter der nicänischen Synode noch kein Anlaß ob, in das von ihnen aufgestellte Symbol, welches sich auf die einfache Formel beschränkte: „Wir glauben . . . . an den hl. Geist", eine nähere, irrthümlichen Lehrneuerungen entgegenzustellende Bestimmung über den Ausgang des hl. Geistes aufzunehmen. Indessen waren frühe schon Fanatiker aufgetreten, welche, um sich der Anerkennung der Gottheit des hl. Geistes zu entheben, die Behauptung aufstellten, der Geist gehe vom Sohne allein, als Geschöpf desselben, und nicht vom Vater aus. Man kennt die Rolle welche der Platonismus in den ersten Jahrhunderten des Christenthums gespielt hat. Nun behauptete die platonische Schule, daß die zweite Person ihrer berühmten Dreifaltigkeit von der ersten, und die dritte von der zweiten ausgehe. Arius, der viel mit den Platonikern umgegangen war, bequemte sich sehr zu dieser Idee. Die Arianer mußten wohl gerne mit den Platonikern (wenn gleich von verschiedenen Principien ausgehend) die Behauptung festhalten, daß der hl. Geist vom Sohne ausgehe. Später kam Macedonius, dessen Ketzerei nur eine nothwendige Folge der arianischen war, und gerieth durch sein System auf denselben Glauben (vgl. Macedonianer). Das erste Concilium von Constantinopel (381) verdammte seine Lehre feierlich; und dies that es, indem es das Ausgehen ex patre (von dem Vater) erklärte. Was das Ausgehen (ex filio) von dem Sohne betraf, davon sprach es gar nicht, weil davon keine Rede war, weil Niemand dies läugnete, und dies ist der Gesichtspunkt, unter dem man die Entscheidung des Conciliums betrachten muß, welches rücksichtlich des hl. Geistes dem nicänischen Symbol die erklärenden Worte beifügte: „den Herrn, den Lebensspender, der vom Vater ausgeht, der mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und verherrlichet wird, der durch die Propheten geredet hat". Unterdessen war man in der Speculation über das Verhältniß des Vaters zum Sohne und hl. Geiste weiter gekommen, und der tiefsinnige Augustinus und Leo der Große bezeichneten dieses Verhältniß durch die Formel: „Der hl. Geist gehe vom Vater und vom Sohne aus". Hiemit waren auch die speculativen Kirchenväter des Orients einverstanden, nur bedienten sie sich öfter und lieber des Ausdruckes: „Der hl. Geist gehe vom Vater durch den Sohn (per filium) aus". Tertullian im dritten Jahrhundert sagt: „Der Geist sey vom Vater durch den Sohn — a patre

per filium". Origines bezeichnet den Sohn als das Princip, wodurch der Geist geworden. So ist nach Athanasius, der im 4. Jahrhunderte lebte, der Sohn der Quell des Geistes, der Geist im Sohne, durch ihn im Vater, der Geist dem Sohne consubstantial, weil Alles, was der Geist hat, aus dem Sohne ist; von dem Sohne strahlt der Geist hervor, und wird von ihm gesandt und gegeben. Nach Basilius (gest. 379) hat der Geist Alles vom Vater durch den Sohn. Bei Cyrillus von Alexandria (gest. 444) wechseln die Formeln „aus dem Vater durch den Sohn" und „aus dem Vater und dem Sohne" oder „durch den Vater und den Sohn"; so sagt er: „Weil er (der hl. Geist) mit dem Sohne gleichen Wesens ist, und durch ihn ausgehet, alle Machtvollkommenheit habend, deßwegen sagt er (der Sohn), er wird von dem Meinigen nehmen". Bei Epiphanius (gest. 403) findet sich durchgehends die Formel: „aus dem Vater und dem Sohne" oder „aus Beiden". Bei Hilarius von Poitiers findet sich wiederum die Fassung „vom Vater und dem Sohne" neben der andern „aus dem Vater durch den Sohn"; wogegen bei den spätern Lateinern die Fassung „von dem Vater und dem Sohne" als die vorherrschende erscheint. Auch bei den Armeniern findet sich die Lehre vom Ausgange des hl. Geistes „aus dem Vater und dem Sohne", und hin und wieder auch bei Einigen der spätern Griechen, wie bei Anastasius dem Sinaiten und Tarasius von Constantinopel in seinem auf dem zweiten Concilium von Nicäa (J. 787) abgelesenen Glaubensbekenntnisse. Nun lehren Basilius der Große und Gregorius der Theolog, daß die zwei Partikeln ἐξ und διὰ — von und durch — einerlei Bedeutung haben. Man muß die Worte, die in den Schriften der hl. Väter zu lesen sind, daß der hl. Geist durch den Sohn vom Vater ausgehe, in einem mehr ausgedehnteren Sinne nehmen, daß sie nicht nur eine Substanz oder Wesenheit haben, sondern auch, daß beide Personen nur eine einzige Urquelle (principium) sind, so daß der hl. Geist von beiden zugleich herkommt. Die lateinische Kirche glaubt, daß der hl. Geist vom Vater und vom Sohne hervorkommt. Hiemit wird durch beide Redensarten, wenn sie nur recht verstanden werden, eines und dasselbe ausgedrückt.

Die katholische Lehre über den Ausgang des hl. Geistes vom Vater und Sohne findet auch ihre vollständige dogmatische Begründung in den Zeugnissen der hl. Schrift, der Ueberlieferung und in den Aussprüchen des unfehlbaren Lehramtes. Die Zeugnisse der hl. Schrift können der Ordnung und Deutlichkeit wegen auf folgende drei Sätze reducirt werden. „Der hl. Geist wird vom Sohne gesendet, wie der Sohn und der hl. Geist vom Vater gesendet wird". „Wenn aber," sagt Christus (bei Joh. 15, 26.), „der Tröster kommen wird, den euch der Vater senden wird, den Geist der Wahrheit". „Aber der hl. Geist, der Tröster, den der Vater in meinem Namen senden wird". — Demnach wird der hl. Geist vom Vater und Sohne gesendet, vom Vater im Namen des Sohnes, und vom Sohne durch den Vater. Die Sendung ist beiden gemeinschaftlich, dem Vater und dem Sohne. Wenn man aber darüber im Einverständnisse ist, daß

mit der Sendung des hl. Geistes vom Vater die Procession desselben vom Vater bezeichnet werde; mußte man nicht nothgedrungen annehmen, daß unter der Sendung des hl. Geistes, welche dem Sohne zugeschrieben wird, auch die Procession oder der Ausgang des hl. Geistes vom Sohne verstanden werde? Nun aber ist es ausgemacht, daß man nach traditioneller Auslegung unter dem Worte „Sendung" immer den Ausgang einer göttlichen Person aus der andern verstand. 2. Der hl. Geist empfängt Alles vom Sohne, was der Sohn mit dem Vater gemeinschaftlich hat (Joh. XVI.)

3) Der hl. Geist wird der Geist des Sohnes, wie der Geist des Vaters genannt (Galat. IV. Apstg. XVI.).

In gleichem Sinne sprechen die hl. Kirchenväter, und am deutlichsten und bestimmtesten die der lateinischen Kirche. „Der hl. Geist", sagt der hl. Epiphanius, „ist mit dem Vater und dem Sohne allezeit, nicht als wenn er ein Bruder des Vaters, oder ein Enkel desselben wäre, sondern weil Er vom Vater ausgehet, und von dem Sohne sein Daseyn empfängt, vom Vater und vom Sohne nicht auswärtig, sondern aus eben der Wesenheit, aus eben der Gottheit, aus dem Vater und dem Sohne" (Epiph. adversus haeres. 62.). Der hl. Chrysostomus sagt: „Jener Geist, der nach Gefallen die Gaben austheilt, geht vom Vater und vom Sohne aus" (Joh. Chryst. hom. de exp. symb.). Der hl. Augustinus fragt irgendwo: „Warum sollen wir nicht glauben, daß der hl. Geist auch vom Sohne ausgehe?" (August. tract. 109 in Joh.) Der hl. Ambrosius bemerkt: „Der hl. Geist ist wahrhaft ein Geist, hervorgehend vom Vater und vom Sohne" (Ambr. de symb. Cap. III.). Und der hl. Cyrillus äußert sich in dem Briefe, den er an Nestorius schrieb: „Der hl. Geist wird der Geist der Wahrheit genannt; Christus aber ist die Wahrheit, und demnach geht Er auch von diesem, und von Gott dem Vater aus" (Cyrillus. Alex. epist. ad Nest.). Der hl. Fulgentius spricht: „Es ist eine Eigenthümlichkeit des hl. Geistes, daß er allein vom Vater und vom Sohne ausgehet" *(Fulg.* lib. de fide). Auch der hl. Athanasius, Basilius der Große, Didymus und Andere haben dieser Lehre beigepflichtet. Daß aber unter den lateinischen Vätern, nebst den oben angeführten, der große Hilarius, Leo und Andere gleichen Sinnes und Glaubens waren, ist ohnehin bekannt. Den Ausgang des Geistes vom Sohne zu beweisen, berufen sich die Väter und Lehrer durchgehends auf dessen Bezeichnung, als Geist Christi, des Sohnes, auf die Mittheilung desselben durch Christum, — darauf daß Christus sagt, der Geist empfange von ihm, was nur von dem Hervorgehen aus dem Sohne verstanden werden könne, — endlich auf die Consubstanzialität des Sohnes mit dem Vater. Marius Viktorinus (um 355) macht einen Unterschied zwischen dem Hervorgehen aus dem Sohne und aus dem Vater: aus dem Sohne gehe der Geist unmittelbar, aus dem Vater mittelbar hervor. Dagegen halten die Andern, namentlich der hl. Augustinus fest, daß der Geist in Einem Acte des Hervorgehens zugleich aus Beiden hervorgehe, Vater und Sohn sich wie Ein Princip verhalten; und wenn er bemerkt, der hl. Geist gehe principaliter vom Vater aus, so ist seine Mei-

nung nur, den Vater als die Quelle der dem Sohne, wie ihm, eigenen Spirationskraft zu bezeichnen. So halten auch die Spätern dafür, daß der Geist vom Vater und dem Sohne zugleich und in gleicher Weise ausgehe. So war vom Anbeginn an die Lehre von dem Ausgange des hl. Geistes aus dem Vater und dem Sohne in der ununterbrochenen Ueberlieferung der Kirche gegründet. Die Kirche hat sich auch in ihren zwei h. Kirchenversammlungen zu Ephesus und Chalcedon, wenn auch nicht auf eine factische und directe, doch auf eine Weise ausgesprochen, daß wir an dem damals herrschenden Kirchenglauben nicht zweifeln können. Es wurde nämlich auf diesen Synoden, welche von der griechischen und lateinischen Kirche als allgemein anerkannt werden, der Brief des hl. Cyrillus, Patriarchen zu Alexandrien, Vorsitzers der hl. Synode, öffentlich in der Versammlung der Väter vorgelesen; der Brief nämlich, den derselbe an Nestorius geschrieben hat, und in dem rücksichtlich des Ausgangs des hl. Geistes vom Vater und vom Sohne die bemerkenswerthen Worte vorkommen: „Er wird der Geist der Wahrheit genannt; Christus aber ist der Geist der Wahrheit, und demnach kommt Er von diesem, und von Gott dem Vater her". Und dieser öffentlich in der Versammlung vorgelesene Brief ward von den Vätern der hl. Synode für katholisch und wahrhaft orthodox erklärt und approbirt. Diese öffentliche Gutheißung liefert uns keinen unbedeutenden Beweis von dem damals herrschenden Glauben im Orient, da ja meistens Morgenländer dieser Synode beiwohnten. Ueber die feierliche Gutheißung dieses Briefes und des darin enthaltenen Glaubens werden wir um so mehr überzeugt, da es uns anderwärts bekannt ist, daß dieser Brief Ankläger fand; so daß Theodoret sich in der ephesinischen Synode öffentlich dagegen erhob, und daß dieser Brief des hl. Cyrillus, dieser Anklage ohngeachtet, feierlich genehmigt ward. Nach dem Zeugnisse eines sehr alten Schriftstellers, und nach einer sehr alten Handschrift, die den Verdacht einer Verfälschung nicht wohl zuläßt, wurde in dem siebenten allgemeinen Concilium, welches gegen die Bilderstürmer abgehalten wurde, dieser Zusatz: „der vom Vater und vom Sohne ausgehet", in das Symbol eingetragen, was aber die Griechen in ihren Handschriften nicht finden wollen. Die Behauptung, daß der hl. Geist nicht vom Vater und dem Sohne, sondern vom Vater allein ausgehe, stammt nicht vom apostolischen Alterthume, sondern ist weit jüngeren Ursprungs. Sie findet sich zuerst in der antiochenischen Schule, namentlich bei dem am Ende des vierten und im Anfange des fünften Jahrhunderts lebenden Theodorus von Mopsuestia (gest. 429—430), dem Vorläufer der pelagianischen und nestorianischen Irrlehren; dann bei dessen Schüler, dem fünften Jahrhunderte angehörigen Theodoretus (gest. geg. 458), der in seiner auch viele sonstige Irrthümer enthaltenden Streitschrift gegen den hl. Cyrillus, welche in die Zeit fällt, da er zu den Anhängern und Vertheidigern der nestorianischen, später zu Chalcedon, von ihm selbst verworfenen Irrlehren gehört hatte, jene in frühern Jahrhunderten unerhörte Ansicht geltend machte; darnach bei dem in weit spätere Zeiten fallenden Maximus und Johannes von Damaskus

(gest. nach 756), durch welche diese Ansicht in der griechischen Theologie zur Herrschaft gelangte. Die von der antiochenischen Schule ausgegangene, im siebenten und achten Jahrhunderte unter den Griechen herrschend gewordene Lehrneuerung über den Ausgang des hl. Geistes vom Vater allein, griff Photius mit großer Heftigkeit auf, als Waffe gegen die an der ursprünglichen überlieferten Lehre festhaltende abendländische Kirche; um, indem er diese fälschlicher Weise, als in Lehrneuerung und Irrlehre versunken schilderte, und dieselbe wegen der die Abwehr der Irrlehre bezweckenden Aufnahme des Wortes „filioque" (vgl. d. Art.) in das Symbolum, mit sophistischer Arglist, der Verfälschung des Glaubens bezüchtigte, theils dem von ihm beabsichtigten Schisma einen scheinbaren, arglose Gemüther täuschenden Vorwand zu leihen, theils das Volk für das Schisma und gegen die abendländische Kirche und das ihm verhaßte Oberhaupt derselben und der allgemeinen Kirche Christi zu fanatisiren. Mit großer Lebhaftigkeit wurde die Controverse über den Ausgang des hl. Geistes im Mittelalter zwischen der orientalischen und occidentalischen Kirche besprochen. Von den lateinischen Theologen, sowie von mehreren der alten Ueberlieferung treu gebliebenen Griechen, ward aufs beharrlichste für den Ausgang vom Vater und vom Sohne gestritten. Diese Differenzen ziehen sich durch das ganze Mittelalter hindurch bis auf die neuere Zeit, und bilden eine dogmatische Scheidewand zwischen der katholischen und morgenländischen, griechisch-russischen Kirche. Zeuge dessen sind die im siebenten Jahrhundert abgehaltenen griechischen National-Concilien zu Constantinopel, zu Jerusalem, Jassi; der im Jahre 1662 von der russischen Kirche ausgegangene, von dem Kiewer Metropoliten Petrus Mogilas verfaßte, dann im Jahre 1643 von den vier Patriarchen des Orients gutgeheißene, und vom Czar Peter I., den russischen Patriarchen Joachim und Hadrian, und der gesetzgebenden Synode, zum symbolischen Buche der russischen Kirche erhobene größere Katechismus der griechischen Kirche; — ferner die von dem Neugriechen Helias Meniates verfaßte Schrift über die fünf Streitfragen und Stourdzas neuere Schrift über den Geist und die Lehre der orthodoxen Kirche.

Die Griechen, und namentlich der Neugrieche Helias Meniates (in seinen Streitfragen S. 156) gibt zwar zu, daß die Stellen der hl. Schrift rücksichtlich des Ausganges des hl. Geistes vom Vater und Sohne nicht klar genug seyen, und einer Erklärung bedürften, um die Meinungen der Streitenden zu bestimmen, und weist deshalb auf den untrüglichen Richter, auf den untrüglichen Erklärer der hl. Schrift, auf die Kirche hin oder auf ein allgemeines Concilium, welches ihre Stelle vertritt. Nun hatten aber die Griechen, bei der auf dem Concilium zu Lyon zu Stande gebrachten Aussöhnung (1274) und in der Kirchenversammlung zu Florenz (1439) vgl. d. Art., wiederholt ihre Uebereinstimmung in diesem Punkte erklärt. Wer dürfte deßhalb jetzt noch zweifeln, daß die Kirche über diese dogmatische Lehre entschieden habe? Gedrängt durch diese unumstößlichen Vernunftschlüsse, haben die Griechen das sonderbarste Mittel ersonnen, das sich

nur denken läßt, nämlich in Abrede zu stellen, daß es mehr denn sieben Concilien in der Kirche geben könne; und zu behaupten, daß durch diejenigen dieser allgemeinen Versammlungen, welche vor der Spaltung Statt gehabt, Alles entschieden worden sey, und daß man keine neue mehr berufen dürfe.

Man vergleiche sämmtliche Schriften von Leo Allatius und namentlich die über die Controverse von dem Ausgange des hl. Geistes zu Rom im Jahre 1685 in griechischer Sprache erschienene Schrift, de processione spiritus sancti enchiridion — die 5 Streitfragen von Helias Meniates, griechisch und lateinisch zu Warschau, Leipzig und Amsterdam erschienen, deutsch übers. von Kemper, Wien 1787. — Zimmers theologia christ. Landishuti 1802. p. I. — Instructiones theologicae, auctore Liebermann V. t. Moguntiae. ed. quart. 1836. — Döllingers Lehrbuch der Kirchengeschichte I. Bd. Regensb. 1836. — Klee's Dogmengeschichte Bd. 1. Mainz 1837. — Dessen Dogmatik, II. Aufl. B. 2. Mainz 1840. — Die griechisch-russische Kirche von H. J. Schmitt Mainz 1826, und dessen Harmonie der morgenländischen und abendländischen Kirche. Wien 1824. Schmitt.

Geister (gute und böse). Ueber die heidnische Geisterlehre und deren Unterschied von der geoffenbarten ist unter dem Artikel „Dämonologie" das Erforderliche schon mitgetheilt worden. — Ob es eine Welt des reinen körperlosen Geistes gebe, oder ob das Geisterreich allein durch die menschliche mit dem Leib verbundene Seele repräsentirt werde, läßt sich vom blos vernünftigen Standpunkte aus nur annäherungsweise ermitteln; die Wahrnehmung nämlich, daß im menschlichen Leibe die Individuationen des Naturlebens zum Abschlusse kommen, und daß in der menschlichen mit dem Leib geeinigten Seele eine ganz andere der materiellen gerade entgegengesetzte Sphäre des geschöpflichen Daseyns beginne, läßt allerdings den Menschen als die Einheit zweier Welten begreifen, woraus gefolgert werden kann, daß der materiellen Welt und ihren Stufen und Individuationen gegenüber ein Reich des reinen über die menschliche Seele erhabenen Geistes in mancherlei Abstufungen (deren Individuationen persönliche Geister sind) existire. Die Offenbarung erhebt diese Vermuthung und Folgerung zu absoluter Gewißheit, und es ist ausdrückliche Kirchenlehre, daß Gott die Welt zuerst in ihren Gegensätzen — der Natur und dem reinen Geist — und dann in der Einheit derselben — dem Menschen — verwirklichet habe (Conc. lat. IV. c. 1.). Die Offenbarungsurkunden gedenken der reinen Geisterwelt unter verschiedenen Namen, von denen jener der Engel (s. d. A.) oder Diener und Boten Gottes der gebräuchlichste ist. Das Bemühen, der heiligen Schrift die Vorstellung unterzulegen, daß die reinen Geister nur imaginäre Wesen seyen, oder aber bloße Personificationen der göttlichen Macht, Weisheit, Güte, Liebe, Allgegenwart u. s. w., ist ein völlig vergebliches, indem die Schrift ihnen sowohl reale Existenz zuspricht (Num. 22, 22 ff.; Psalm 52, 21; Matth. 1, 20., 4, 11., 18, 10., 22, 30; Hebr. 2, 7 u. s. w.), als sie auf das Bestimmteste von Gott und seiner Vollkom-

menheit unterscheidet und als erschaffene Wesen bezeichnet (Psalm 8, 6., 66, 8; Job. 4, 18; Matth. 24, 36; Hebr. 1, 6).

Schon die geschöpfliche Stellung dieser Wesen bringt es mit sich, daß sie in ihrem Unterschiede vom Menschen als körperlose Geister aufgefaßt werden. Die Kirchenlehre hat sich ausdrücklich in diesem Sinne erklärt (Conc. Nic. II. act. IV.; Conc. lat. IV. c. 1.), wodurch aber nicht ausgeschlossen ist, daß sie zur Vollziehung ihrer Missionen in der sichtbaren Welt eine leibliche wahrnehmbare Umhüllung an sich nehmen können. Ueberhaupt ist es bei mehreren angesehenen Kirchenschriftstellern allerdings außer Frage, daß die höhern Geister keinen materiellen Leib haben, gleich den Menschen, nicht aber ob ihnen nicht irgend eine höhere Leiblichkeit eigne, vermöge deren sie, wenn sie auch nicht zu ihrem Wesen gehört, mit der materiellen Schöpfung zusammenhängen und gleichzeitig nur einörtlich seyn können. Nach dem origenistischen System, das freilich von der Kirche reprobirt ist, gibt es außer Gott überhaupt nichts schlechthin Leibloses (Orig. de princ. I. c. 6.. II. c. 8.). — Den höhern Geistern eignet überhaupt Alles, was das Wesen des Geistes ausmacht. Demgemäß sind sie einfache, vernünftige, freie und unsterbliche Substanzen, wahre, ihrer selbstbewußte, freie, unsterbliche Ichheiten. Als erschaffene Geister haben sie die Vernunft als Anlage, die durch Entwickelung zu ihrer Erfüllung kommen muß. Ueber die Energie ihrer Intelligenz und den Umfang ihrer Erkenntniß kann man indessen im Allgemeinen der Natur der Verhältnisse gemäß nur so viel bestimmen, daß sie graduell über dem Menschen und absolut unter der Gottheit stehen. Dasjenige folglich, was allein Gegenstand der göttlichen Allwissenheit ist, erkennen sie entweder nur aus der Anschauung der göttlichen Ideen, oder aus den Mittheilungen Gottes. In dem Maße daher, als Gott seine eigenen Gedanken realisirt und seinen Weltplan auswirkt, kommen auch die ihm geeinigten Geister zu weiterer Erkenntniß der Wunder der göttlichen Weltregierung (Ephes. 3, 10.). Eine *ähnliche* Bewandtniß hat es auch mit ihrem freien Willen und der Energie desselben. So groß ihre Willenskraft seyn mag, eine wahrhaft schöpferische ist sie nicht. In ethischer Beziehung bedarf der Geist der Uebung und Bewährung, um zur constanten und erfüllten positiven Freiheit zu gelangen und darin nur noch das Gute und Gottgefällige zu wollen und zu thun. Etliche Kirchenväter sind der Ansicht, daß die Wahlfreiheit der reinen Geister sich von der menschlichen darin unterscheide, daß es bei ihnen durch einmalige bewußte Selbstbestimmung zugleich auch zur vollen Entscheidung im positiven oder negativen Sinne komme, der Wille also moralisch nur noch ein Wille zum Guten oder zum Bösen sey, was indessen von den meisten Autoritäten widersprochen wird. Die gerade entgegengesetzte Ansicht hat der Origenismus aufgestellt, indem er eine Verkehrbarkeit der bewährten und eine Rettbarkeit der gefallenen Geister behauptete.

Im Allgemeinen sind alle reinen Geister ihrer Natur nach über die menschliche Seele erhabene Wesen, stehen, obgleich sie wie unsere Seele geschaffene Geister sind, auf einer höhern Stufe des creatürlichen Daseyns.

Damit ist aber noch nicht ausgesprochen, daß sie Alle einander gleich seyen. Dies wären sie unter zwei Voraussetzungen: einmal unter dieser, daß alle Geister nur die gleichmäßigen Individuationen einer und derselben geistigen Substanz seyen, daß folglich nur ethische Unterschiede bei ihnen stattfinden, eine Vorstellung, welche geradezu den Gegensatz zwischen Geist und Natur verkennt, indem jener nicht in der Allgemeinheit, sondern nur in der persönlichen Individuation existirt, weßhalb auch die Kirche diese Ansicht entschieden zurückgewiesen hat (Conc. Constantinop. II. can. 2. adv. Orig.); sodann unter der andern Voraussetzung, daß alle reinen Geister nur eine Gattung bilden, wie alle menschlichen Seelen derselben Gattung und Ordnung des creatürlichen Geistes angehören. Aber schon die oben berührte Gegensätzlichkeit und der darin liegende Parallelismus begünstigt die Ansicht, daß im Geisterreiche schöpferisch gesetzte Rangordnungen und Abstufungen bestehen, wie das Naturleben in bestimmt abgegrenzten, einander unter- und übergeordneten Reihen und Ordnungen sich individualisirt und auswirkt. Die Offenbarung hat diese Ansicht als wahr bestätiget, indem sie durch Vorführung verschiedener Namen verschiedene Stufen des Geisterreiches insinuirt (Gen. III, 24.; Isai VI, 1., Dan. X, 13.; Ephes. I, 20. 21.; Col. I, 16.; 1. Petr. III, 22.). Nach diesen Andeutungen haben die Theologen, namentlich seit den Tagen des Areopagiten (hierarch. coelest. c. 3 sqq.) und Gregor des Großen (hom. 34.) das ganze Geisterreich in folgende neun Ordnungen eingetheilt, von denen je drei (Chöre der Engel genannt) zusammen eine Klasse bilden: Seraphim, Cherubim und Throne, Herrschaften, Fürstenthümer und Gewalten, Kräfte, Erzengel und Engel. Das Bemühen, aus den verschiedenen Namen dieser Ordnungen und Klassen die specifischen Eigenthümlichkeiten einer Jeden zu ermitteln, kann bei den dürftigen Andeutungen der Offenbarung wohl niemals zu einem sichern Ergebniß führen. Was die beiden untersten Ordnungen betrifft, so ist das Erforderliche darüber am geeigneten Orte mitgetheilt worden (s. Engel). Dieselbe im Parallelismus der beiden entgegengesetzten Gebiete des geschöpflichen Daseyns begründete Auffassung hat zum Theil auch zu der Annahme der Theologen Anlaß gegeben, daß die Anzahl der Individuationen innerhalb der einzelnen Ordnungen im umgekehrten Verhältniß zu der graduellen Erhabenheit stehe, so, daß die Klasse der Engel die zahlreichste, jene der Seraphim die geringste wäre. In der Offenbarung hat diese Auffassung insofern ihr gutes Recht, als von den Engeln auf eine Weise gesprochen wird, daß nur an eine ungeheure Masse von Engelgeistern gedacht werden kann, wenn nicht etwa an manchen der einschlägigen Stellen der Ausdruck „Engel" in seiner allgemeinen Andeutung zu nehmen ist, wornach er das gesammte Gebiet des reinen Geistes bezeichnet (Gen. XXXII, 1. 2.; Jos. V. 13.; Dan. VII, 10.; Math. XXVI, 53.; Hebr. XII, 22.).

Da die Geister, trotz ihrer Erhabenheit, immerhin Geschöpfe sind und als solche dem Gesetze der Entwickelung unterliegen, so können sie vermöge ihres Ursprunges durch die schöpferische Wirksamkeit nur so gedacht wer-

den, daß sie der Anlage nach (potencialiter) vollendet waren, nicht aber der Selbstheit nach (actualiter). Um nun hiezu gelangen und durch persönliche Selbstbethätigung ihre eigene Erfüllung und die bleibende Lebensgemeinschaft mit Gott gewinnen zu können, bedurften sie der Anregung, der Unterstützung und des Gnadenbeistandes Gottes. Daher ist es kirchliche Ueberzeugung, daß ihnen Gott durch Darreichung seiner übernatürlichen, heiligmachenden Gnade die Erfüllung ihrer Bestimmung möglich gemacht habe (Catech. rom. P. I. c. 2. qu. 17.), und die Theologen discutiren nur noch darüber, ob sie gleich im Moment ihrer Erschaffung, oder erst hernach dieses Beistandes theilhaftig geworden seyen. Die meisten Väter sind für die erste Ansicht, welcher auch der römische Katechismus beizupflichten scheint (L. c.: ab ortus sui initio gratia praeditos fuisse). Diejenigen Geister, welche mit ihrer persönlichen Freiheit dem Zug der Gnade folgten und die Treue gegen Gott bewährten, haben dadurch ihre positive Erfüllung gewonnen und sind für alle Ewigkeit der Seligkeit in Gott *theilhaftig* und gewiß, weshalb auch die origenistische Vorstellung von der Möglichkeit eines Abfalls der bewährten Geister als eine unkirchliche zurückgewiesen ist.

In der Wahlfreiheit der Geister ist die Möglichkeit gegeben, daß sie ihren Eigenwillen dem göttlichen entgegensetzen, auf das Gnadenleben verzichten und sich bleibend wider die Lebensverbindung mit Gott entscheiden. Der Offenbarung zufolge ist bei einem Theil des Geisterreiches das Mögliche wirklich geworden, sie sind von Gott abgefallen und haben ihre Seligkeit auf ewig verwirkt. An der Spitze dieser gefallenen Geister stehet Einer, der in der Schrift unter dem Namen Satan, Teufel, Beelzebub, Fürst der Finsterniß, Fürst dieser Welt, alte Schlange u. s. w. aufgeführt wird. Nach ihren weitern, von den Theologen verwendeten Andeutungen (Isai. XIV, 12 ff.; Ezech. XXVIII, 12 ff.) gehörte er einer höhern Ordnung an und vermochte einen Theil der Geister seine Empörung zur *ihrigen zu* machen. Sie heißen Dämonien, böse und unreine Geister, Satansengel. Ohne Zweifel vermittelte sich ihr Abfall in einem Daseynsmomente, in welchem es bei ihnen noch nicht zur Entscheidung für die bleibende Verbindung mit Gott gekommen war, sondern erst zu einer solchen kommen sollte, so, daß gerade der Moment ihrer Selbstbewährung ihre Gottentfremdung zur Entscheidung brachte. Auch die Schrift berechtiget zu dieser Annahme (Joh. VIII, 44.; 1. Joh. III, 8). Ueber den speciellen Charakter der Abfallssünde der höhern Geister begegnen wir in den Offenbarungsurkunden verschiedenen Angaben, die sich wechselseitig ergänzen. Der Hochmuth hat die Engel zum Falle gebracht (Sir. X, 15.; Tob. IV. 14.; Isai. XIV, 11 ff.; 1. Tim. III, 6.); in ihrem Hochmuthe wollten sie unabhängig seyn von Gott und sich über ihn erheben, und durch ihren Hochmuth sind sie so elend geworden, daß sie Ursache hatten, selbst den unter ihnen stehenden Menschen um seine Vorzüge zu beneiden und in ihr Verderben ihn zu verwickeln (Weish. II, 24.). Ihr Abfall erscheint sonach als eine radicale Lossagung von Gott, als das Streben nach Selbstvergötterung.

Diese radicale Lossagung von Gott ist der Grund ihrer moralischen Unverbesserlichkeit, und diese hinwiederum der Grund ihrer Unrettbarkeit und ihrer ewigen Verwerfung (Matth. XXV, 41.; Jud. V. 6.; Apok. XX, 9. 10.). Jetzt schon leiden sie die Züchtigung ihres Frevels, einstens aber, nach dem Tage des allgemeinen Gerichtes, werden sie von der ewigen Vollstrafe heimgesucht werden (Matth. VIII, 29.; Luc. XXII, 31.; Ephes. VI, 12.; 1. Petr. V, 8.).

Durch den Abfall der Geister ist die ihnen von Gott anerschaffene Natur weder aufgehoben noch in etwas Anderes umgewandelt, sondern nur radical verkehrt worden, so daß sie freie, vernünftige, unsterbliche Geister sind und bleiben, aber der Wahrheit widerstreben und der Lüge und Finsterniß zugethan sind (Marc. III, 11. 12.; Joh. VIII, 44.; 2. Cor. XI, 14.), das Gute hassen und die Sünde als ihr Lebenselement besitzen (Joh. VIII, 44.; 1. Joh. III, 8.), unsterblich sind, aber ein Daseyn des Todes führen (Conc. Trid. sess. V. can. 1.). Diese ihre ethische Fassung bringt es mit sich, daß sie, so weit es ihnen Gott verstattet, Alles aufbieten, die Lüge, Sünde und Unseligkeit auf dem Felde des geschöpflichen Daseyns weiter zu verbreiten und herrschend zu machen. Da der Mensch durch die Sünde selbst sich dem Einflusse des Teufels zugänglich gemacht hat (Conc. Trid. l. c.), so hat es Gott zu unserer Demüthigung und Züchtigung, sowie um uns im Kampf wider die Sünde zu üben, zugelassen, daß wir durch dämonische Einflüsse zum Bösen angereizt würden (Matth. XXVI, 41.; Ephes. II, 1. 2., VI, 11. 12.; 1. Petr. V, 8.; Apok. XIII, 2.). Wir haben aber auch die Gewißheit, daß keine auch noch so mächtige Versuchung eine zwingende Kraft besitze, und daß die Gnade Gottes in Christus mächtiger sey als jede Anfechtung des Teufels (1. Cor. X, 13.; 1. Petr. V, 8.). Ueber das Weitere des dämonischen Einflusses vergleiche man die Artikel Besessenheit und Götzendienst. Dieringer.

Geister, starke, s. Freidenker und Deisten.

Geistliche, s. Kleriker.

Geistliche, Secte, s. Fraticellen und Spiritualen.

Geistlichkeit, s. Klerus.

Gelasius aus Cyzikus, ein griechischer Kirchenschriftsteller aus der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts, von dessen Lebensverhältnissen man nichts weiter weiß, als daß er der Sohn eines in Cyzikus sehr angesehenen Mannes, welcher in schon vorgerücktem Alter in den geistlichen Stand trat, war, sich frühe mit theologischen Studien beschäftigte und zu seiner weiteren Ausbildung einige Reisen unternahm, auf denen er Gelegenheit suchte, sich mit Irrgläubigen in Gespräche einzulassen und ihre Bekehrung zur katholischen Kirche zu bewirken. Das Jahr seines Todes ist unbekannt. Wir besitzen von ihm noch eine schlecht zusammengetragene und mit Irrthümern angefüllte Geschichte des ersten allgemeinen Conciliums von Nicäa (σύνταγμα τῶν κατὰ τὴν ἐν Νικαίᾳ ἁγίαν σύνοδον πραχθέντων). Sie wurde zuerst mit lateinischer Uebersetzung von dem Schotten Robert Balfour (Paris 1599. 8.) herausgegeben und ging in dieser Ausgabe in

die Conciliensammlungen über. Gelasius soll auch die von dem Priester Rufinus in lateinischer Sprache verfaßte Fortsetzung der Kirchengeschichte des Eusebius in das Griechische übersetzt haben; diese Uebersetzung, welche von Andern dem Bischof Gelasius von Cäsarea, der ebenfalls in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts lebte und viel Ungemach durch die ihn verfolgenden Arianer zu erdulden hatte, zugeschrieben wird, ist nicht mehr vorhanden. —b.

Gelasius (Päpste). Gelasius I., ein Afrikaner (oder, nach Einigen ein Römer) war der Nachfolger des Papstes Felix III. Er regierte zwar nicht einmal ganz fünf Jahre (vom 1. März 492 bis 19. Nov. 496), aber sein Pontificat ist dessenungeachtet in mehrfacher Hinsicht höchst wichtig. Die von seinen beiden Vorgängern Simplicius und Felix III. mit Constantinopel geführten Streitigkeiten in Betreff des Patriarchen Akacius liefen auch unter Gelasius weiter fort. Die Spaltung konnte nicht gehoben werden, obschon der neue Patriarch Euphemius ein versöhnliches Schreiben an den Papst gerichtet hatte. Denn da er sich weigerte, den Namen des Akacius aus den Diptychen zu streichen, (und es folgte seinem Beispiele auch eine Anzahl Bischöfe), so mußte Gelasius die Annäherung des Euphemius nicht für aufrichtig halten. Ein päpstliches Schreiben an den Kaiser Anastasius in dieser Sache war von keinem Erfolg. Gelasius war eifrig bemüht, die Häresien der Pelagianer und Manichäer auszurotten: erstere fingen an, sich von neuem in Dalmatien und im Picener Gebiet zu verbreiten, die letzteren gewannen selbst in Rom Anhang. Gegen die Pelagianer schrieb er drei Briefe an die Bischöfe der benannten Gebiete, diese auffordernd, alle Kräfte zur Ausrottung der Häresie aufzubieten. Die Manichäer aber ließ er in Rom aufsuchen und aus der Stadt vertreiben, wie auch ihre Bücher verbrennen. Damit stehen offenbar einige Anordnungen des Papstes in Verbindung. Da die Manichäer den Wein verabscheuten, ihn die Galle des Fürsten der Finsterniß nannten, so nahmen sie die Eucharistie nur unter der Gestalt des Brodes und verwarfen den Wein beim Empfang des Abendmahl als sündhaft. Um nun dieser Häresie, als dürfe unter beiden Gestalten das Sacrament des Abendmahls nicht empfangen werden, entschiedener entgegenzutreten und zugleich die heimlichen Irrgläubigen zu entdecken, ordnete Gelasius an (Gratian. decret. de consecr. Dist. 2.), daß Alle unter beiden Gestalten das Abendmahl empfangen sollten (vrgl. den Art. Abendmahl und Manichäer.) Zur Befestigung des wahren Glaubens veranstaltete Gelasius zwei Synoden in Rom, die eine ward 495 in der Akacianischen Streitigkeit gehalten, die andere im folgenden Jahre, welche von 72 Bischöfen besucht war, zur Feststellung der echten Schriften des A. und N. T., weil eine große Anzahl apokryphischer Schriften mit mancherlei Irrlehren angefüllt in Umlauf waren. In dem Decretalbriefe des Papstes (Decretum de libris sacris et apocryphis bei Mansi suppl. concil. I. 355.) wurde ausdrücklich angegeben, welche Schriften in die Zahl der canonischen Bücher und welche Schriften der heiligen Väter als echt anzunehmen und welche Schriften als apokryphe zu verwerfen

seyen. Daß dieser Decretalbrief nicht vom P. Damasus, noch von P. Hormisdas herrührt, sondern von Gelasius I., haben A. Pagi (Critica ad Baron. ann. eccl. ad an. 494) und Fr. Pagi (Breviar. Pontif. Rom. I. 228) dargethan. Auf derselben römischen Synode wurden die Beschlüsse der vier ersten allgemeinen Concilien bestätigt und die Rangordnung der Patriarchate festgestellt. Gelasius, dessen Pontificat in den Anfang der Regierungszeit des ostgothischen Königs Theoderichs d. Gr. in Italien fällt, erklärt in seinen Briefen unumwunden, daß die römische Kirche unabhängig sey und ihre Macht über alle anderen Kirchen sich erstrecke. Vollständiger entwickelt er die Stellung der Kirche zum Staate in der Schrift De anathematis vinculo (über den großen Kirchenbann). Wichtig in dogmatischer Beziehung auf die Abendmahlslehre ist sein mit Unrecht als echt bestrittenes Werk de duabus naturis in Christo (Max. biblioth. Patr. Lugd. 1677. T. VIII. 699). Ueber den Sinn der Worte des Gelasius, daß die Substanz des Brodes und des Weins bleibe, haben Baronius (ad ann. 496. n. XI.) und N. Alexander (hist. eccl. IX. p. 295 ed. Roncaglia) ausführlich gehandelt und das Mißverständniß dieser Stelle von Seiten akatholischer Schriftsteller nachgewiesen. Wichtig ist auch des Gelasius Brief an italienische Bischöfe, worin er verbietet, für die Taufhandlung Etwas anzunehmen. Solche Verbote waren von Concilien schon vor Gelasius erlassen worden und Synodalbeschlüsse nach seiner Zeit wiederholten sie (Martene de antiq. eccl. rit. I. art. 4. n. 6). Die heidnische Feier der Lupercalien in Rom schaffte er ab. (Gelasii liber adv. Andromachum, Senator. Roman., der gegen die Aufhebung der Feier war) und ordnete dafür das kirchliche Fest von Mariä Reinigung an (vrgl. Marienfeste). Er ordnete auch zuerst an, daß die geistlichen Weihen an allen vier Jahreszeiten — zur Zeit der Quatemberfasten — ertheilt werden könnten. Er sonderte die Einkünfte der Kirchen in vier Theile, so daß einer dem Bischof, der andere den Klerikern, der dritte den Armen, der vierte der Kirchenfabrik* zugewiesen wurde. Ganz besonders aber ließ sich Gelasius die gute Einrichtung des Gottesdienstes angelegen seyn: er gab einen Meß-Canon (vrgl. den Art. Messe). Ob das mit vielen Meßgebeten — praefationes, orationes, hymni — ausgestattete Sacramentarium, das den Namen Gelasianum trägt, von Gelasius herrührt, oder eine Wiederholung der Liturgie Leo's d. Gr., oder eine in späterer Zeit vielfach veränderte Arbeit ist, darüber wird gestritten. Muratori hat es in Liturg. veter. I. 489 am beßten herausgegeben und in der diss. de reb. liturg. c. 5. p. 52 darüber gründlich gehandelt. Einige Werke von Gelasius sind verloren, wie sein Commentar zu den paulinischen Briefen, seine Hymnen in der Art der Ambrosianischen. Ueber des Gelasius Leben, der zu den Heiligen gezählt wird, s. Anastas. Bibl. bei Murat. III. 1. p. 122. Amalr. Auger. ibid. 2. p. 42. Act. S. S. T. III. April. p. 34. Bernard. Guid. im Spicil. Rom. VI. 96. Ueber seine Schriften und Briefe, welche größtentheils die Concilien-Sammlungen von Harduin und Mansi geben, vrgl. Fabric. bibl. Graec. IX. u. XI. bibl. lat. med. et inf. aet. III. I. Ceillier, aut eccl. XV. 288.

Gelasius II., früher Johann von Gaeta geheißen, aus Campanien, Kanzler Paschals II., wurde nach dem Tode Paschals II. von der antikaiserlichen Parthei auf den päpstlichen Stuhl erhoben (25. Jan. 1118). K. Heinrich V. aber kam sogleich selbst nach Rom, und veranstaltete, da Gelasius II. nicht zur Nachgiebigkeit bereit war, eine neue Papstwahl, wodurch der Erzbischof Mauritius Burdinus von Braga als Gregor VIII. erhoben ward. Wider die kaiserlichen Streitkräfte und den Gegenpapst konnte sich Gelasius II. nicht in Rom behaupten; von seinen eigenen Verwandten, den Frangipanis, verfolgt, entfloh er zuerst nach Gaeta, dann über Pisa und Genua nach Frankreich, wo er schon im folgenden Jahre (29. Jan. 1119) im Kloster Clugny starb. Die Briefe dieses Papstes finden sich in der Concilien-Sammlung von Mansi (T. XXI.) Die Leben einiger Heiligen, die er verfaßte, sind Rom 1639 herausgegeben. Pandulph's von Pisa Leben von Gelasius II. mit den Erläuterungen von Constantin Cajetanus steht bei Muratori III. 1. 367 ff. und die Nachrichten des Cardinals von Aragonien über ihn ebend. S. 418. Bernard. Guidon. vit. Pontif. Rom. l. c. p. 296. Aschbach.

Gelübde (votum) wird von den Moraltheologen als ein Act der außerordentlichen Gottesverehrung bezeichnet und es wird darunter verstanden ein mit Bedacht Gott abgelegtes Versprechen, wodurch man sich zu einem möglichen und besseren Gute verpflichtet (votum est promissio deliberate facta Deo de bono meliori et possibili). Zu einem Gelübde ist also 1) erforderlich, daß ein wirkliches Versprechen und nicht ein bloßer auch noch so fester Vorsatz abgelegt werde; der Vorsatz ist der einfache Willensentschluß, irgend etwas zu thun oder zu unterlassen, Versprechen wird der Vorsatz erst, wenn ihm noch der Wille hinzukommt, sich dadurch einem Andern zu verpflichten; 2) muß das Versprechen Gott selbst abgelegt seyn, nicht etwa bloß dem Beichtvater oder einem Heiligen; 3) muß es mit Bedachtsamkeit abgelegt seyn, d. h. mit jener Geistesgegenwart, die auch zu sonstigen zurechnungsfähigen Handlungen erfordert wird. 4) Hiemit in Verbindung steht, daß es mit Freiheit abgelegt sey. Alles, was die freie Zustimmung des Willens ausschließt oder aufhebt, verhindert auch das Gelübde. Dahin gehört z. B. ein Irrthum, der sich auf das Wesen der versprochenen Sache bezieht (error circa rei promissae substantiam), denn da ein solcher Irrthum die Erkenntniß des versprochenen Objectes verhindert, verhindert er auch, daß dieses Object frei gewollt werde; desgleichen ein Irrthum, der sich auf Grund und Endzweck des Versprechens bezieht (error circa causam finalem primariam), denn mit der Aufhebung des Motivs etwas zu wollen, wird auch das Wollen selbst aufgehoben. 5) Das Object des Gelübdes muß seyn a) möglich, und zwar möglich sowohl in physischer, als in moralischer Beziehung, denn zu demjenigen, was über meine Kräfte geht, kann ich mich vernünftiger Weise nicht verpflichten wollen, und zu dem, was moralisch unmöglich oder unerlaubt ist, soll ich mich nicht verpflichten wollen; b) es muß ein besseres Gut seyn, besser nämlich, als das Gegentheil. Es darf also a) nicht ein in jeder Be-

ziehung indifferentes oder ein das größere Gut hinderndes und β) darf es nicht ein sonst schon gebotenes oder pflichtmäßiges seyn.

Die Gelübde werden verschiedentlich eingetheilt:

1) unterscheidet man das persönliche und sachliche Gelübde (votum personale et reale); der Gegenstand des ersteren ist eine persönliche Leistung; der Gegenstand der letzteren ist etwas Sachliches; sind persönliche und sachliche Leistung in einem Gelübde mit einander verbunden, so wird es ein gemischtes (votum mixtum) genannt, z. B. das Gelübde zu fasten und das Ersparte den Armen zu geben.

2) Das unbedingte und bedingte (votum absolutum et conditionatum); das erstere wird ohne Bedingung, das letztere bedingnißweise abgelegt.

3) Das lebenslängliche und zeitweilige (votum perpetuum et temporale); das erstere wird für die ganze Lebenszeit (z. B. das Gelübde ewiger jungfräulicher Keuschheit), das letztere für einen bestimmter Zeitraum abgelegt.

4) Das feierliche und das einfache (votum solemne et simplex); das erstere wird abgelegt durch Empfang einer höheren Weihe oder durch Eintritt in eine von der Kirche approbirte religiöse Körperschaft. (Nicht alle Gelübde, welche öffentlich und mit feierlichen Ceremonien abgelegt werden, sind darum auch feierliche Gelübde).

Als Nebenarten können noch aufgeführt werden die Strafgelübde (vota poenalia) d. i. solche Gelübde, wodurch sich der Mensch ein gutes Werk gleichsam als Strafe auflegt für den Fall, daß er diese oder jene Sünde begehen oder in eine Sünde zurückfallen werde; und die Gelübde zu Gunsten eines Dritten (vota in favorem tertii) d. i. diejenigen, wodurch man sich verpflichtet, zu Gunsten eines Dritten etwas zu thun oder zu leisten.

Ein jedes gültig abgelegte Gelübde ist nach klaren Aussprüchen der hl. Schrift (vergl. Ps. 49, 14; 5. Mos. 23, 21; 4. Mos. 30, 4; Eccles. 5, 3) und nach der Lehre der Kirche im Gewissen verbindlich; die Verletzung desselben ist, wie der hl. Thomas sagt (Summ. 2. 2. qu. 88. art. 3) eine Art Treulosigkeit gegen Gott, eine Verletzung der Ehrfurcht gegen ihn und somit sündhaft. Es verpflichtet schwer oder leicht, je nach der größeren oder geringeren Wichtigkeit der Materie und der Intention des Gelobenden. Es verpflichtet zu der Zeit, die der Gelobende festgesetzt, und hat er keine Zeit festgesetzt, so verpflichtet es zu der baldigst möglichen. Persönliche Gelübde verpflichten nur den Gelobenden, Realgelübde, die am Besitzthum haften, gehen auf die Erben über und es ist für diese eine Pflicht der Gerechtigkeit, sie zu erfüllen.

Die Verbindlichkeit eines Gelübdes erlischt

1) durch Commutation, Irritation und Dispensation.

a) Die Commutation findet statt, wenn das Gut, wozu ich mich verpflichtet, in ein anderes Gut umgewandelt wird. Die Commutation in ein entschieden besseres Gut kann durch den Gelobenden selbst geschehen. So hat z. B. in der Kirche immer der Grundsatz gegolten, daß alle persön-

lichen Gelübde verwandelt werden können in das Gelübde des Eintritts in einen religiösen Orden, denn dieses ist das Gelübde immerwährender freiwilliger Armuth, jungfräulicher Keuschheit und der Unterwerfung unter einen Obern, welches von der Kirche als entschieden besser, denn alle andern persönlichen Gelübde, angesehen wird. Die Umwandlung in ein gleiches oder in ein geringeres Gut kann nur vorgenommen werden durch die kirchlichen Oberen.

b) Die Irritation ist die Verungültigung des Gelübdes, welche durch diejenigen geschieht, zu denen der Gelobende in dem Verhältnisse der Abhängigkeit und Unterwürfigkeit, oder doch in solchen Rechtsverhältnissen steht, daß er ohne ihre Zustimmung ein solches Gelübde nicht ablegen konnte. Die Irritation, die durch diejenigen geschieht, zu welchen der Gelobende in dem Verhältnisse der Abhängigkeit und Unterwürfigkeit steht, wird die directe Irritation genannt. In dem Verhältnisse der Abhängigkeit und Unterwürfigkeit stehen unmündige Kinder (nach kirchenrechtlichen Bestimmungen Mädchen bis zum zwölften, Knaben bis zum vierzehnten Lebensjahre) zu ihren Eltern und Ordensleute zu ihren Obern. Die Ordensvorsteher können jedes Gelübde ihrer Untergebenen irritiren, mit Ausnahme des Gelübdes, in einen noch strengeren Orden zu treten. Die Irritation, welche durch diejenigen geschieht, in deren Rechtssphäre der Inhalt des Gelübdes eingreift, wird die indirecte Irritation genannt. So kann der Ehegatte, welcher mit seiner Frau Gütergemeinschaft hat, deren Gelübde, etwas an die Armen zu vermachen, irritiren, desgleichen kann jeder Ehegatte das Gelübde jungfräulicher Keuschheit irritiren, welches seine Ehegattin abgelegt, und der Herr dasjenige Gelübde seines Knechtes, wodurch sein eigenes Recht beeinträchtigt wird.

Zwischen der directen und indirecten Irritation wird der Unterschied gemacht, daß in Folge der erstern das Gelübde für immer aufgehoben ist, wogegen das indirect irritirte Gelübde nur suspendirt ist. Seiner Erfüllung ist vorläufig nur ein Hinderniß gesetzt und die Verbindlichkeit tritt mit demselben Augenblicke wieder ein, wo dieses Hinderniß geschwunden ist. Das direct irritirte Gelübde nämlich war an und für sich ungültig und die Irritation ist nur die Ungültigkeitserklärung, das indirect irritirte aber war an und für sich gültig, seine Erfüllung muß aber so lange suspendirt bleiben, als der gelobte Inhalt dem Rechte eines Andern unterworfen ist. Uebrigens muß die Frage, ob diejenigen, welchen die Gewalt zusteht, eingegangene Gelübde *valide* zu irritiren, zur *erlaubten* Ausübung dieser Gewalt auch einen hinreichenden Grund haben müssen, offenbar bejaht werden. Wo ein solcher hinreichender Grund nicht vorhanden, machen sie von ihrer Gewalt gegen das Wohl der Nächsten und die Ehre Gottes Mißbrauch.

c) Die Dispensation oder die Entbindung von einem Gelübde geschieht durch die kirchlichen Obern. Von der Irritation ist sie dadurch unterschieden, daß sie einen andern Urheber hat, daß sie ferner nur eintreten kann auf den Wunsch des Gelobenden, wogegen die Irritation auch gegen den

Wunsch und Willen des Gelobenden stattfinden kann, und daß sie endlich ungültig ist, wenn kein gerechter Grund dazu vorhanden ist, wogegen die Irritation gültig ist auch ohne einen gerechten Grund. Die ordentliche Gewalt, von Gelübden zu dispensiren, besitzen nur die kirchlichen Obern, welchen eine äußere Jurisdictionsgewalt zusteht, der Papst in Beziehung auf alle Gläubigen und auf alle Gelübde; der Bischof für seine Diöcese, der Abt für die Mönche seines Klosters. Doch sind dem Papste folgende drei Gelübde reservirt: 1) das Gelübde in einen approbirten Orden einzutreten, 2) das Gelübde ewiger jungfräulicher Keuschheit und 3) das Gelübde einer Wallfahrt nach Rom, Jerusalem und Compostella. Uebrigens dispensirt die Kirche nur aus den allerwichtigsten Gründen, nur da, wo anzunehmen ist, daß Gott selbst die Erfüllung des Gelübdes nicht fordere; gewöhnlich commutirt sie nur ein Gelübde in ein anderes.

2) Die Verbindlichkeit der bedingten Gelübde hört auf, wenn die Bedingung, an die sie geknüpft worden, nicht eintritt.

3) Verliert das Gelübde seine Verbindlichkeit, wenn Grund und Endzweck desselben aufhört nach der bekannten Regel: cessante causa cessat effectus. Ein Sohn gelobte z. B. ein Jahr lang in jeder Woche einigemale zu fasten, damit Gott dem kranken Vater die Gesundheit wieder verleihe, inzwischen aber stirbt der Vater, in diesem Falle würde der Endzweck des Gelübdes aufhören und somit auch die Verbindlichkeit des Gelübdes.

4) Endlich cessirt die Verbindlichkeit eines Gelübdes, wenn das Object desselben aufhört, ein besseres oder ein mögliches zu seyn. Es ist noch die Frage über Realität und Werth der Gelübde in Erörterung zu ziehen.

1) Was zuerst die Realität der Gelübde betrifft, so beruht diese auf der Annahme sogenannter opera supererogatoria, d. i. solcher sittlicher Handlungen, die nicht geboten, sondern nur gerathen sind, und die mithin nicht unter den Begriff streng pflichtmäßiger Handlungen fallen. Allerdings, behaupten die katholischen Theologen, kann das Sittengesetz schlechthin (in abstracto) nicht überboten werden, das allgemeine Sittengesetz ist für alle Menschen höchste Norm des Lebens und seine Erfüllung ist schlechthin geboten. Anders aber verhält es sich, wenn man das höchste Sittengesetz auf die verschiedenen menschlichen Verhältnisse und Stellungen anwendet und es so in einzelne sittliche Gesetze auflöst. Ueber die einzelnen sittlichen Gesetze kann sich der Christ allerdings erheben und in diesem Sinne Handlungen setzen, die wirklich über den Kreis der strengen Pflicht hinaus liegen. Das Christenthum gebietet z. B. Almosen zu geben, fordert aber nicht, daß ich mich zu Gunsten der Armen all' meines Eigenthums entäußere, thue ich dieses dennoch, so erhebe ich mich über das schlechthin Pflichtmäßige, oder ich übe eine Pflicht in einer Weise aus, die nicht mehr unter den Begriff der Pflicht fällt. Desgleichen ist es für Jeden Pflicht, keusch zu leben; aber diese Pflicht der Keuschheit kann ich wiederum in einer Weise üben, die selbst nicht Pflicht, ich kann nämlich um höherer Zwecke willen lebenslänglich in der jungfräulichen Keuschheit leben;

und so in hundert anderen Fällen. Ist mithin auch die Erfüllung des Sittengesetzes geboten, so sind es doch nicht in allweg die verschiedenen Weisen seiner Erfüllung, sondern in vielen Fällen sind diese nur gerathen. Insbesondere bezeichnet aber die Kirche, gestützt auf mehrere Aussprüche der hl. Schrift, drei Räthe vorzugsweise als die evangelischen: die freiwillige Armuth, den vollkommenen Gehorsam gegen einen Obern und die jungfräuliche Keuschheit. Gibt es aber Räthe, so gibt es auch Gelübde, so wie umgekehrt; denn beides sind Wechselbegriffe, sie stehen und fallen mit einander. Mit der Verwerfung der Räthe mußten daher die Protestanten auch von selbst die Gelübde verwerfen. Nur unter einer Bedingung könnte man auch unter der Voraussetzung bloß gerathener Handlungen, den Begriff eines Gelübdes bestreiten, wenn man nämlich beweisen könnte, daß Gott das Versprechen, wodurch sich der Mensch zu solchen gerathenen Handlungen anheischig macht, nicht acceptiren könne, indem alsdann der Verpflichtungsgrund des Gelübdes wegfallen würde. Dieses aber läßt sich philosophisch nicht beweisen, nach der Lehre der Offenbarung aber steht es fest, nicht nur daß Gott das Versprechen, das der Gelobende ihm ablegt, acceptiren könne, sondern auch, daß er es wirklich acceptire. Im A. T. ist von Gelübden öfters die Rede; besonders häufig erwähnt findet sich das sogenannte Nasiräer-Gelübde. Die Nasiräer mußten sich der geistigen Getränke enthalten, durften sich das Haar nicht scheeren und wenn die Zeit, worauf sich ihr Gelübde erstreckte, zu Ende war, mußten sie das vorgeschriebene Opfer entrichten. Mitunter war das Nasiräer-Gelübde, wie bei Simson und Johannes dem Täufer, auch lebenslänglich. Daß die Gott abgelegten Gelübde wirklich von Gott acceptirt werden und in Folge dessen im A. T. für verbindlich erachtet wurden, geht aus den oben citirten Stellen hervor. Insbesondere heißt es 5. Mos. 23, 21.: „Wenn du ein Gelübde gelobest dem Herrn Deinem Gott, so säume nicht es zu erfüllen, denn der Herr Dein Gott wird es fordern und wenn Du säumest, wird es Dir zur Sünde angerechnet. Wenn Du aber nicht geloben willst, hast Du keine Sünde".

Im N. T. finden sich zwar keine Stellen, wodurch das Gelübde als ein Act der Gottesverehrung ausdrücklich sanctionirt würde; daß aber auch in den ersten Zeiten des Christenthums die Nasiräer-Gelübde noch fortbestanden und daß mithin das Christenthum hierin nichts abgeändert hat, ergibt sich aus Apst. 18, 18, wo der Apostel Paulus selbst ein temporäres Nasiräer-Gelübde übernimmt (vergl. auch Apst. 21, 23 u. 24). Biblisch sind also die Gelübde durchaus begründet und es ist ganz inconsequent, wenn man die Bibel als eine Glaubensauctorität aufgestellt und doch die Gelübde verworfen hat.

2) Was den religiös-sittlichen Werth der Gelübde betrifft, ist dieser schon vom hl. Thomas trefflich in's Licht gesetzt worden. Auf die Frage, ob es besser und verdienstlicher sey, dasselbe gute Werk als ein gelobtes (cum voto) oder es als ein nicht gelobtes (sine voto) zu verrichten, antwortet er, das Erstere sey in dreifacher Beziehung besser und verdienst-

licher. 1) sagt er, ist das Gelübde ein Act der Gottesverehrung und die gerathenen guten Handlungen erhalten, wenn man sie als gelobte Handlungen verrichtet, eine unmittelbare Beziehung zu Gott, sie sind gewissermaßen Opfer, die man Gott darbringt, und haben einen zwiefachen Character der Güte. Wer ein gerathenes gutes Werk ohne Gelübde vollbringt, vollbringt nur eine gerathene gute Handlung (consilium de faciendo); wer es aber als Gelübde vollbringt, der vollbringt in einem und demselben Acte zwei gerathene gute Handlungen (nicht nur ein consilium de faciendo, sondern auch ein consilium de vovendo), denn das Geloben selbst ist ein Rath. 2) Wer etwas Gutes gelobt und es vollbringt, dessen Willensopferung an Gott hat einen höheren Grad erreicht, weil er sich Gott nicht nur unterwirft in die Beziehung auf den Willensact (quantum ad actum), sondern auch in Beziehung auf das Willensvermögen (quantum ad potestatem), gleichwie nach dem Ausdrucke des hl. Bernardus derjenige einem Andern mehr gibt, der mit den Früchten ihm zugleich den Baum gibt. 3) Verleiht das Gelübde dem Willen eine feste Richtung auf das Gute; der für das Gute befestigte Wille aber macht eben die Vollkommenheit der Tugend aus (Summ. 2. 2. qu. 88, art. 6). Diese für den Werth der Gelübde sprechenden Gründe finden selbst dann Anwendung, wenn das Object derselben eine einzelne zukünftige Handlung ist; die allererhabensten Gelübde aber sind die lebenslänglichen. Durch deren Uebernahme macht es sich der Mensch zum Gesetze, nicht etwa nur dann und wann — etwa im Zustande erhöhter religiöser Begeisterung — diese oder jene einzelne gerathene Handlung auszuüben, sondern er verpflichtet sich, sich dem einladenden Willen Gottes in diesem oder jenem Punkte für die ganze Zukunft des Lebens zu unterwerfen. Damit aber werden die einzelnen Acte der Hinopferung des Willens an Gott zu einem großen zusammenhängenden und continuirlichen Willensopfer.

Aber die Gelübde sind nicht bloß Uebungen einer höheren Tugend, sie erscheinen zugleich auch als natürliche und übernatürliche Tugendmittel. Sie sind natürliche Tugendmittel, denn jede gute Handlung ist selbst gut, und zugleich wieder Mittel zum Guten, jeder einzelne religiös-sittliche Act wirkt nämlich von selbst wieder zurück auf die religiös-sittliche Gesinnung und diese rückwirkende Kraft ist um so größer, je bedeutender und großartiger der Act selbst ist. In diesem Sinne sind die Gelübde natürliche Tugendmittel. Sie sind aber auch übernatürliche Tugendmittel; denn derjenige, welcher Gott Opfer bringt, erhält von ihm übernatürliche Gnaden als Lohn zurück.

So hoch man aber auch dem Gesagten zufolge den Werth der Gelübde anschlagen muß, so wird man doch nichtsdestoweniger zugeben müssen, daß sie, und besonders die lebenslänglichen, auch eine bedenkliche Seite haben. Die religiöse Begeisterung, aus der sie hervorgingen, tritt oft wieder zurück oder verliert sich auch wohl ganz; und nun wird die Uebung des Gelobten als Last und Frohndienst empfunden, Unzufriedenheit erwacht und weit entfernt, daß der Mensch dann durch das Entsagen und

Entbehren veredelt würde (das bloße Entsagen und Entbehren, womit die Liebe sich nicht verbindet, kann Niemanden vollkommen machen), wird leicht die Tugend selbst der Gefahr ausgesetzt. Doch liegt in diesem Falle die Schuld im Grunde nicht am Gelübde, sondern an der Gebrechlichkeit und Schwäche des Gelobenden und es geht daraus nur soviel hervor, daß man besonders schwierige und lebenslängliche Gelübde nicht ablegen solle mit vorschneller Hast, und nicht ohne lange in Demuth und Gebet sich geprüft zu haben. Martin.

Gemeinde (christliche), s. Ecclesia.

Gemeinschaft der Heiligen wird die Lebensverbindung genannt, welche zwischen den Erlöseten vermöge ihres Zusammenhanges mit ihrem Oberhaupte Christus im heiligen Geiste besteht. Dieselbe wird im apostolischen Symbolum als ein besonderer Glaubensartikel bezeichnet (Symb. apost.: Credo communionem sanctorum), weil diese Gemeinschaft des Lebens und der höhern Lebensgüter nicht auf dem Naturzusammenhange beruht, sondern durch die Gnade des Erlösers vermittelt ist, so, daß der Sinn jenes Artikels so gefaßt werden kann: ich glaube an eine so mächtige Wirksamkeit der Gnade des Erlösers, daß durch dieselbe eine übernatürliche Lebensverbindung zwischen ihm und seinen Angehörigen und diesen unter einander zu Stande kommt, kraft deren die Letztern mit und für einander wirksam sind. Gemeinschaft wird diese Innung genannt gemäß der Wechselseitigkeit des höhern Lebens und Wirkens; Gemeinschaft der Heiligen aber, weil diejenigen ihre Angehörigen sind, welche in Christus Rechtfertigung erlangt haben und im Stande der Gnade sich befinden, ihrer geistigen Fassung nach gottgefällig sind, so viele Gebrechen ihnen auch sonst noch ankleben, so weit sie auch sonst noch vom Ziele der erfüllten Heiligkeit entfernt seyn mögen, welche zu erringen sie jedenfalls den Beruf von Gott und in seiner Gnade die Möglichkeit empfangen haben (Act. XXVI, 10.; Röm. I, 7., VIII, 28., XV, 25, 26.; 2. Cor. I, 1.; Hebr. VI, 10.; 1. Petr. II, 9. ꝛc.). Der Umfang dieser Gemeinschaft coincidirt mit dem Umfang des Reiches Christi und dieses selbst hinwiederum mit dem Umfang der Kirche, welche als streitende, leidende und triumphirende in drei Sphären beschlossen ist (s. Kirche). Als Lebensverbindung zwischen den auf Erden befindlichen Kirchengliedern wird die Gemeinschaft der Heiligen auch Gemeinschaft der Gläubigen genannt, weil es in der streitenden Kirche vorzugsweise gilt, durch den Glauben das Heil zu ergreifen, im Glauben festzustehen, für die Interessen des Glaubens zu wirken und zu kämpfen, den Glauben in Wort und That zu bewähren. Der Apostel bezeichnet die Wechselseitigkeit dieser Innung am anschaulichsten damit, daß er die Gläubigen als Glieder Eines großen Leibes auffaßt, welche durch ihr gemeinsames Haupt, Christus, unter einander auf's innigste verbunden sind (1. Cor. VI, 15., X, 16., XII, 11 ff.; Ephes. IV, 4, 11 ff., V, 30.; Col. I, 18, 24., III, 15. ꝛc.). In dieser Auffassung sind alle Wahrheiten angedeutet, welche aus der Gemeinschaft der Gläubigen folgen. Vor Allem kommt in Betracht, daß nicht sie es sind, welche ihre übernatürliche Begabung und Stellung sich verliehen haben,

daher ein Jeder sich in die Aufgabe finden und Alle sich in den höhern Berufsarten respectiren müssen, die ihnen von Gott durch den Einen Geist sind zugetheilt worden. Sodann ist einleuchtend, daß Keiner mit seiner Gabe und seiner Wirksamkeit ein bloßes Fürsichseyn hat, sondern als Glied eines Ganzen berufen ist, für das Ganze seine Kräfte und Thätigkeit einzusetzen, aber eben damit auch rechtlichen Anspruch auf ähnliche Förderung von Seiten der Genossen besitzt. Hieraus resultirt von selbst eine Art von Solidarität der Zustände, des Verdienstes und des Mißverdienstes: wenn Ein Glied leidet, so begegnet es dem Mitleiden Aller, und Alle theilen sich in die Freude des Einen; was Großes und Gottgefälliges in der Gemeinde geschieht, ist Gemeingut, und aller Frevel gemeinsame Schuld, persönliches Besitzthum des Trägers, moralisches Eigenthum der Gesammtheit, und zwar so, daß der Einzelne durch persönliches Eingehen auf das vom Andern Gesetzte auch persönlich an demselben participirt. Endlich beruht hierauf wie die Wechselseitigkeit des verdienstlichen und nicht verdienstlichen Wirkens so auch die Gegenseitigkeit in Gebet und Fürbitte und im gesammten kirchlichen Leben. So wenig nämlich die Gläubigen sich selbst gerechtfertiget und dem mystischen Leibe Christi eingegliedert haben, so wenig können sie auch die höhern Lebensgüter sich selber vermitteln, sondern empfangen dieselben von Oben herab. Indem sie daher für einander sorgen, beten sie für einander und haben in ihrem Haupte Christus das Unterpfand für die Erhörung ihrer Gebete (Joh. XVI, 23 ff.; Röm. I, 10., XV, 30.; 2. Cor. I, 11.; 3. Joh. 2.; Apok. V, 8. ꝛc.). Zugleich aber, da sie ein lebendiger Leib sind, beten sie in der Gemeinschaft wie aus Einem Munde (Act. I, 14., II, 42.), bekennen sich Alle wie innerlich so äußerlich zu derselben göttlichen Wahrheit, schaaren sich Alle um denselben Opferaltar des N. B., schöpfen Alle aus derselben übernatürlichen Lebensquelle im Gebrauche der Sacramente, unterstellen sich Alle der Leitung des nämlichen göttlich instituirten Hirtenamtes (Catech. rom. P. I. cap. 10. qu. 20. P. II. cap. 1. qu. 7. Conc. Trid. sess. XIII. in prooem. et cap. 2.).

Wie die Gläubigen auf Erden unter sich, so stehen sie auch in Lebensverbindung mit der leidenden Kirche, für welche sie Gebete, gute Werke und Opfer verrichten (s. Fegfeuer), und mit der triumphirenden Kirche im Himmel, welche sie verehren und um Fürbitte und Beistand angehen (s. Heiligendienst). Dieringer.

Gemischte Ehe, s. Ehe, gemischte.

General, s. Ordensgeneral.

Generalabsolution, s. Absolution.

Generalbeichte, s. Beichte.

General-Capitel nennt man die allgemeine Zusammenkunft der Vorsteher und der Stimmberechtigten eines religiösen Ordens. Die Zusammenberufung findet Statt durch den General oder Superior oder die Definitoren (Localkloster-Obere, Klosterrepräsentanten) des Ordens, um einen neuen Vorsteher zu wählen oder über wichtige Ordensangelegenheiten zu berathen und Entscheidungen zu treffen. Innocenz III. befahl den geist-

lichen Orden auf dem vierten Lateranischen Concilium alle drei Jahre ein General-Capitel zu halten. Ueber die General-Capitel der Benedictiner, Cistercienser, Dominicaner rc. vgl. man die einzelnen Orden.

Generalisten, eine Benennung der Christen, die sich für keine einzelne bestimmte Confession oder Secte aussprechen, sondern nur im allgemeinen sich zum Christenthume halten.

Generalminister, s. Franciscaner.

Generalsuperintendent (protestant.). Da in Deutschland die Protestanten den Namen und die Würde eines Bischofs verwarfen, aber doch das geistliche Amt eines Oberaufsehers über die Geistlichen eines Districts beibehielten, so gaben sie dafür eine neue Bezeichnung mit dem Worte Superintendent. Ein Generalsuperintendent hat eine ausgebreitetere Aufsicht über die Specialsuperintendenten. Man könnte ihn in mancher Hinsicht mit dem Erzbischof vergleichen. Δ

Generalsuperior heißt bei einigen Benedictiner-Congregationen und bei mehreren geistlichen Genossenschaften der höchste Vorsteher, der sonst den Titel General führt. Der Generalsuperior wird in der Regel in den Generalcapiteln nur auf drei Jahre gewählt.

Generalvicare (bischöfliche). Dieses ist ein Amt, welches in der jetzigen Form erst seit dem dreizehnten Jahrhundert besteht. Ueber die Veranlassung zu seiner Errichtung sehe man den Art. Archidiaconen. Dasselbe geht blos auf die Stellvertretung bei der äußeren Verwaltung, nicht auf die Pontificalrechte; sondern darauf bezieht sich das Amt des Weihbischofes, wo ein solcher vorkommt. Die äußere Verwaltung begreift sowohl die geistlichen Regierungssachen, wie die Rechtspflege; doch ist letztere auch häufig davon getrennt und einem besonderen Official, oder einem Collegium oder Consistorium, worin der Official den Vorsitz führt, übertragen worden. Der Umfang seiner Thätigkeit hängt von der ihm bei seiner Ernennung vom Bischof beigelegten Vollmacht ab. Diese begreift regelmäßig, wenn nicht der Bischof besondere Vorbehalte gemacht hat, die gewöhnliche bischöfliche Jurisdiction. Ausgenommen sind nur gewisse Rechte, wozu die Vollmacht besonders ausgedrückt seyn muß. Dazu gehört, daß er, selbst wenn er die bischöfliche Weihe hat, keine Functionen vornehmen kann, welche von der potestas ordinis ausgehen, als die Ertheilung der Firmung, die Consecration von Kirchen und Altären. Denn diese Kategorie von Verrichtungen sind, wie oben bemerkt, dem Amte des Generalvicars ganz fremd, weßhalb er auch, ohne besondere Zustimmung seines Bischofs, nicht einen fremden Bischof damit beauftragen kann. Zweitens kann er keine Dimissorialen zur Ordination ertheilen, außer wenn der Bischof so entfernt ist, daß er von dem zu Ordinirenden nicht ohne große Mühe zu erreichen ist. Drittens darf er in Beneficialsachen das nicht vornehmen, was ein Ausfluß reiner Liberalität und Gewogenheit ist, oder was unter den Gesichtspunkt der Alienation fällt. Er kann daher ohne Specialmandat keine Beneficien verleihen, oder zu denjenigen, welche unter dem bischöflichen Patronatrechte stehen, Kleriker präsentiren; auch keine

Beneficien unterdrücken, uniren, oder geschehene Unionen wieder aufheben. Ob er aber nicht doch die von einem Patrone präsentirten Kleriker bestätigen und instituiren könne, ist unter den Doctoren bestritten, wird aber richtiger bejaht, weil dieses mehr eine Rechts- als Gnadensache ist. Viertens darf er nach der richtigern Meinung keine Diöcesansynoden ansagen oder halten, weil dieses ein höherer und außergewöhnlicher Verwaltungsact ist. Fünftens darf er gegen Geistliche keine Strafen verhängen, wodurch ein Beneficium, Officium oder sonstige Administration entzogen wird; daher auch nach der Meinung der Doctoren keine Resignation auf Beneficien zulassen, weil dazu die Vollmacht abzusetzen erfordert wird. Man sehe Benedict. XIV. de synodo dioeces. lib. II. cap. VIII.

Die Anstellung eines Generalvicars hängt natürlich als eine Handlung individuellen Bedürfnisses und Vertrauens lediglich vom Ermessen des Bischofes ab. Da sein Amt blos auf die äußere Verwaltung geht, so ist nur nöthig, daß man Kleriker sey, das heißt mindestens die Tonsur habe. Doch ist es gewöhnlich, und hin und wieder selbst gesetzlich, daß man Priester sey. In jedem Fall werden aber Kleriker der niederen Weihen, wenn sie verheirathet oder noch nicht 25 Jahre alt sind, ausgeschlossen; desgleichen nach der Praxis die Pfarrer oder sonst in der Seelsorge Stehenden; auch nicht der canonicus poenitentiarius, um nicht den Verdacht zu erregen, als ob er in der Verwaltung von dem, was er im Beichtstuhle erfahren, Gebrauch mache. Endlich muß er auch die nöthigen theoretischen und practischen Kenntnisse besitzen.

Der Generalvicar ist nur Stellvertreter des Bischofes für dessen Person und gleichsam eine Person mit demselben. Daher kann von ihm in Rechtssachen nicht an den Bischof, sondern nur an das Metropolitangericht appellirt werden. Eben deshalb erlischt auch seine Vollmacht, sobald der Bischof dieselbe, was ihm jederzeit freisteht, wieder zurücknimmt, oder wenn der bischöfliche Stuhl durch den Tod, die Absetzung oder die Resignation des Bischofes rechtmäßig erledigt, oder die Gewalt des Bischofes durch Suspension oder Excommunication unterbrochen wird. Walter.

Generationanismus, s. Erbsünde.

Genesis, s. Moses und Pentateuch.

Genf, s. Schweiz.

Genfer Katechismus, s. Bekenntnißschriften (ref.).

Gennadius, ein bekannter theologischer Schriftsteller aus der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts, welcher weder Bischof von Toledo, noch von Marseille war, wie Manche behaupten wollen, sondern nur ein einfacher Priester in der letzteren Stadt, aber ausgezeichnet durch umfassende Kenntnisse und unermüdlichen Fleiß. Seine näheren Lebensverhältnisse sind unbekannt und auch das Jahr seines Todes läßt sich nicht ermitteln. Er war der griechischen und lateinischen Sprache gleich mächtig, übersetzte viele Abhandlungen aus der griechischen in die lateinische Sprache und verfaßte in der letzteren folgende Werke: Acht Bücher gegen sämmtliche Ketzereien, sechs Bücher gegen Nestorius, drei Bücher gegen Pelagius, eine

Abhandlung über das tausendjährige Reich und die Offenbarung Johannis, ein Glaubensbekenntniß, eine Schrift über die kirchlichen Dogmen und ein Buch über die Kirchenschriftsteller. Nur die beiden letzten sind noch vorhanden. Das eine: De viris illustribus, welches eine Fortsetzung des gleich betitelten Werkes des hl. Hieronymus, dessen Ausgaben es auch gewöhnlich beigefügt ist, bildet und zwischen den J. 490—495 geschrieben ist, enthält hundert kurze Biographien christlicher Schriftsteller in klarer ungeschminkter Sprache, welche jedoch der des hl. Hieronymus nachsteht. Einige darin zu Gunsten des Semipelagianismus vorkommende Aeußerungen hat man durch spätere, in den ältesten Handschriften nicht zu findende und auch nicht schwer erkennbare Einschiebsel vergebens zu verdecken gesucht, denn Gennadius läßt sich keineswegs von dem Verdachte, hie und da semipelagianischen Ansichten gehuldigt zu haben, reinigen. Die auch bei den darin enthaltenen geringfügigen Irrthümern für die Geschichte der kirchlichen Literatur höchst wichtige Schrift ist sehr oft mit den Werken des hl. Hieronymus herausgegeben, einzeln mit Anmerkungen von Miräus und E. E. Cyprian, Jena. 1703. 4., am besten in J. A. Fabricii Bibliotheca ecclesiastica. Hamburg. 1718. Fol. Die Abhandlung des Gennadius: De ecclesiasticis dogmatibus, welche auch, aber mit Unrecht, dem hl. Augustinus zugeschrieben wird und sich in den meisten Ausgaben der Werke dieses Kirchenvaters findet, enthält ebenfalls manche irrige Behauptungen. Beide noch vorhandenen Schriften des Gennadius sind zusammen herausgegeben von G. Elmenhorst, Hamburg. 1594 und 1614. 4. —b

Gennadius, Patriarch von Constant., s. Bekenntnißschriften (griech.).

Genovefa (die heilige) wurde geboren im Jahr 419 zu Nanterre, einem Dorfe zwei Stunden von Paris. Ihr Vater hieß Severus, ihre Mutter Gerontia. Severus wird in dem alten Brevier von Paris in Uebereinstimmung mit der Tradition von Nanterre als Schäfer bezeichnet: wahrscheinlich war er ein nicht unbemittelter Gutsbesitzer, der seine eigenen Schafe hütete. Als Genovefa 10 Jahr alt war, im J. 429, wurde sie von dem hl. Germanus, Bischof von Auxerre, der mit dem hl. Lupus von Troyes auf der Reise nach England, die sie zur Bekämpfung der pelagianischen Irrlehre unternommen, in Nanterre das Nachtlager hielt, zu einer Braut Christi geweiht und erhielt von ihm zur steten Erinnerung an ihr heiliges Verlöbniß eine kupferne mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnete Medaille. Seit dieser Zeit gehörte ihr Leben ganz dem Dienste Gottes, und in der Kirche war ihr liebster Aufenthalt. Eines Tages wollte ihre Mutter ihr den Besuch derselben nicht gestatten, und ereiferte sich über ihr anhaltendes Bitten so sehr, daß sie ihr in's Gesicht schlug. Die Strafe dieser ungerechten Aufwallung war plötzliche Erblindung. Gerontia ertrug dieselbe mit christlicher Ergebung, bis es nach zwanzig Monaten Gott gefiel, ihr, da sie die Augen mit Wasser wusch, welches ihre Tochter gesegnet hatte, das Gesicht wiederzugeben. Seitdem strömen zu dem Brunnen zu Nanterre, aus welchem Genovefa jenes Wasser geschöpft hatte, alljährlich

Schaaren von Pilgern, welche durch die Fürbitte der hl. Genovefa und die Kraft des einst von ihr gesegneten Wassers Heilung ihrer Uebel und Stärkung ihres Glaubens suchen und finden. — Da Genovefa fünfzehn Jahre alt war, empfing sie aus den Händen des Bischofes den heiligen jungfräulichen Schleier. Klöster fanden sich damals in Paris und der Umgegend noch nicht, und so blieb sie im Hause ihrer Eltern; nach dem Tode derselben aber zog sie nach Paris zu einer frommen Matrone, welche sie aus der hl. Taufe gehoben hatte. Hier hatte ihr Eifer bald alles gewöhnliche Maaß weit überstiegen. Sie aß nur zweimal in jeder Woche, und zwar bestand ihr spärliches Mahl nur aus Brod und Bohnen und Wasser; erst als sie 50 Jahre alt war, fügte sie aus Gehorsam gegen den Bischof noch etwas Milch und Fischspeisen hinzu. Das Gebet übte sie fast ohne Unterbrechung. Die Ekstase wurde ihr wie zur andern Natur; manchmal war sie ganze Monate in Betrachtung verloren. — Um sie noch mehr zu läutern und dem Gekreuzigten ähnlicher zu machen, suchte Gott seine Dienerin mit langwierigen und schmerzlichen Krankheiten heim, und ließ es außerdem geschehen, daß die Verläumdung sie mit ihren giftigen Pfeilen verwundete: man schalt sie eine Heuchlerin oder erklärte sie wenigstens für eine Schwärmerin. Indeß wurde dieser Sturm durch die Dazwischenkunft des hl. Germanus, der auf einer zweiten Reise nach Großbritannien Genovefa im Gebet und in Thränen fand, wieder beschwichtigt und sie konnte nun ungestört ihre heilige Lebensweise fortsetzen. — Als im J. 451 Attila in Gallien eingebrochen war und sich Paris näherte, verließ Genovefa ihre Zelle, um sich mit den Frauen in der Taufkapelle zum Gebet zu vereinigen. Sie fiel in Verzückung und kündigte darauf den Versammelten an, Paris werde verschont bleiben. Die Männer aber, welche die Flucht beschlossen hatten, ergrimmten darüber und wollten sie erschlagen. Da erschien der Diacon Sedulius mit Eulogien, die ihm der hl. Germanus vor seinem Tode (448) zu Ravenna für die hl. Genovefa übergeben hatte. Dieser Beweis der Achtung, welche der hl. Bischof fortwährend für sie gehegt hatte, brachte die aufgeregten Gemüther zur Besinnung, und als später der Erfolg ihre Vorhersagung bestätigte, ging das frühere Mißtrauen in die größte Verehrung über. Zahlreiche Wunder, welche sie in Paris und auf ihren Wallfahrten an andern Orten wirkte, erhöhten fortwährend ihr Ansehen und breiteten ihren Ruf so weit aus, daß er sogar bis zu Simeon dem Styliten drang, der sich ihrem Gebete empfehlen ließ. Es schlossen sich nun auch mehrere fromme Jungfrauen an sie an. Genovefa vereinigte sie in einem eigenen Hause zu einem gemeinsamen Leben in den Uebungen der Gottseligkeit und ward so die Stifterin des ersten Klosters in Paris. — Als der Frankenkönig Childerich Paris belagerte, unternahm Genovefa, um der drohenden Hungersnoth zu steuern, auf der Seine die Reise nach Troyes und führte die mit Getreide beladenen Schiffe durch alle Gefahren hindurch glücklich nach Paris zurück. Nach der Einnahme der Stadt flößte sie auch den siegreichen Franken Achtung ein; Childerich und Chlodwig schätzten sie Beide sehr hoch; die Königin aber, die hl. Clotilde, war mit ihr durch die Bande heiliger Freundschaft

verbunden. — Die hl. Genovefa starb am 3. Jan. 512, und wurde in der auf ihre Veranlassung über dem Grabe des hl. Dionysius von Chlodwig und Clotilde erbauten Kirche neben den Gebeinen Chlodwigs bestattet. Später wurde ihr heiliger Leib erhoben und in einem prachtvollen Reliquienkästchen, welches der hl. Eligius verfertigt hatte, aufbewahrt. Dieses wurde im J. 1242 durch ein anderes ersetzt, welches aus 193 Mark Silber und 8 Mark Gold verfertigt worden seyn soll und nachher von Frankreichs Königen und Königinen fast ganz mit Edelsteinen bedeckt wurde. — Paris, dessen Schutzheilige Genovefa ist, hat mehrere Male ihre wohlthätige Macht erfahren. Als im J. 1129 dort eine fürchterliche Krankheit herrschte, das heilige Feuer genannt, und, nachdem alle andern Mittel sich nutzlos erwiesen, der Bischof Stephan die Reliquien der hl. Genovefa in feierlicher Procession zur Kathedralkirche trug: wurden bei dem Eintritt in dieselbe alle Kranken plötzlich gesund — mit Ausnahme von drei. Das Andenken an diese wunderbare Heilung wird nach einer Anordnung, die Innocenz II. im folgenden Jahre getroffen hat, jährlich am 26. Nov. gefeiert. — Von der Lebensbeschreibung der hl. Genovefa, welche 18 Jahre nach ihrem Tode verfaßt wurde, hat P. Charpentier, regulirter Chorherr von St. Genovefa, die beste Ausgabe (1697) veranstaltet. — S. Butlers Leben der Heiligen von Räß und Weiß. 1. Bd. — Frings.

Genovefaner. Diese regulirten Chorherrn der hl. Genovefa oder der Congregation von Frankreich hatten ihren Hauptsitz in Paris. Man will ihren Ursprung bis ins fünfte Jahrhundert zurückführen. Sicher ist es, daß im J. 1148 zwölf Canoniker aus dem berühmten St. Victorskloster in Paris in die Abtei von der hl. Genovefa übergingen, um daselbst die Reform, gemäß einer Bulle des Papstes Eugen III. zu bewerkstelligen. Eine abermalige Reform fand 1625 durch den Cardinal de la Rochefoucaud Statt und erhielt durch eine Bulle Urbans VIII. ihre Bestätigung 1634. Diese Congregation war in mehreren Provinzen Frankreichs verbreitet, der ganzen religiösen Genossenschaft stand der regulirte Abt von St. Genovefa als General-Superior vor. Karl Faure († 1644) bekleidete zuerst diese Würde. Nach dem Geiste des Instituts hatten die regulirten Chorherrn der hl. Genovefa der Kirche dieselben Dienste zu leisten als die Weltgeistlichen. Früher wurde einer von den Kanzlern der Pariser Universität aus der Abtei der hl. Genovefa genommen, den der Abt zu ernennen das Recht hatte. —b—

Genoveferinen, die, Töchter der heiligen Genovefa, die auch Miramionen genannt werden, erhielten im J. 1636 ihre erste Einrichtung in Paris durch Franciska de Blosset; sie widmeten sich der Versorgung der Armen, der Pflege der Kranken und dem Unterrichte junger Mädchen. Erst mehrere Jahre nach dem Tode der Stifterin erhielt die Genossenschaft eine klösterliche Einrichtung und im J. 1658 wurde sie zu einer fömlichen religiösen Congregation erhoben. Fast zu derselben Zeit hatte eine reiche junge Wittwe Maria Bonneau, Dame de Miramion, 1661 zu Paris eine ähnliche Gemeinschaft unter dem Namen „heilige Familie“

errichtet. Mit grenzenloser Hingebung und Aufopferung widmete sich Miramion ganz und gar den Werken der Barmherzigkeit. Ihre und ihrer religiösen Schwestern Thätigkeit richtete sich auf die Krankenpflege und Versorgung der Armen, auf unentgeldlichen Unterricht armer Kinder in der Stadt und auf dem Lande. Auch suchten sie Mädchen und Frauen, die sich einem ärgerlichen Lebenswandel ergeben hatten, wieder auf den Pfad der Sittlichkeit und Tugend zurückzuführen. Da die Töchter der hl. Genovefa und die heilige Familie gleiche Zwecke verfolgten, so machte es sich leicht, daß beide Genossenschaften sich vereinigten zu einer einzigen Congregation, deren Schwestern zwar nach dem bescheidenen Wunsche der Stifterin den Namen „Töchter der hl. Genovefa" führen sollten, aber dessenungeachtet nach ihr „Miramionen" genannt wurden. Die vergrößerte Anstalt wurde 1665 von dem Erzbischof von Paris bestätigt. Die Stifterin, die über 100 Schulen errichtet haben soll, starb den 19. März 1696. — Die Miramionen legen keine eigentlichen Klostergelübde ab, sondern sie versprechen nur durch eine Art von Vertrag genaue und treue Beobachtung der Vorschriften der Genossenschaft, so lange sie den Willen haben darin zu bleiben. Das zwanzigste Jahr muß zurückgelegt seyn bei der Aufnahme. Bei dem Widerspruch einer einzigen Miramione wird sie verweigert. Der Genossenschaft ist es erlaubt, ehrbare Frauen als Zugesellte in ihre Häuser aufzunehmen, ohne daß diese zur Beobachtung der Regeln verpflichtet sind. — Sogleich beim Beginn der französischen Revolution wurde dieses so wohlthätige Institut auf die rohste Weise verfolgt; jetzt wirken die Miramionen wieder von neuem für die leidende Menschheit in Frankreich mit dem hingebendsten Eifer. —b—

Gentilis, s. Antitrinitarier im 16. Jahrh.

Genugthuung. Dieser Begriff ist aus der juristischen Sprache in die theologische übergegangen. Man versteht darunter im Allgemeinen eine dem Verschulden entgegengesetzte Leistung, gleichviel ob diese durch ihre Verdienstlichkeit das Verschulden compensiren oder durch Ertragung der verdienten Strafe die Schuld tilgen soll (satisfactio activa et passiva). Es beruht aber die Uebertragung dieses Begriffs auf das theologische Gebiet nicht auf Willkür oder auf Veräußerlichung des Innern, auf Verwechselung des Sittlichen mit dem Rechtlichen, sondern dieselbe hat ihre volleste Berechtigung in der Thatsache, daß das Verhältniß zwischen Gott und den freien Geschöpfen einen wahrhaft juristischen Charakter besitzt, indem der göttliche Wille das ethische Lebensgesetz des freien Geistes ist, indem Gott dieses Gesetz mit Verheißungen und Drohungen ausstattet, welche die göttliche Gerechtigkeit wahrhalten und verwirklichen will, folglich für den Frevel wider Gottes Gesetz Genugthuung erfolgen muß, wenn die angedrohte Strafe den Frevler nicht treffen soll. Obgleich daher die Offenbarungsurkunden des Ausdruckes selbst sich nicht bedienen, um das Verhältniß zu bezeichnen, in welchem die stellvertretende Wirksamkeit Christi zur Sündenschuld der Menschheit und zur Gerechtigkeit Gottes steht, so ist ihnen doch das Wesen der Sache durchaus geläufig, indem sie dieser

Wirksamkeit die Bedeutung vindiciren, die von der Menschheit verdiente Strafe abzutragen, ihre Schuld vor Gott zu tilgen, ihr von Neuem die Huld und Gnadenfülle Gottes zu verdienen (K.-L. II. 647). Es gebührt daher auch nicht dem Mittelalter, insonderheit dem heiligen Anselm, die Ehre einen juristischen Begriff in das Herz der Theologie eingeführt, sondern lediglich das Verdienst, die Lehre der Schrift und Ueberlieferung in dem treffenden Ausdruck concentrirt und in strenger Festhaltung desselben das Dogma von der Erlösung wissenschaftlich festgestellt zu haben.

Die Genugthuung wird verschiedentlich abgetheilt: einmal nach dem Charakter der entsprechenden Leistung — active und passive Genugthuung; sodann nach dem leistenden Subject, welches entweder der Schuldige selbst, oder ein Stellvertreter desselben ist (satisfactio vicaria); endlich nach dem Verhältniß der Leistung zu dem zu sühnenden Verschulden — sie ist zureichend nur, weil der Beleidigte das Unerkleckliche als genügend aufnehmen will (satisfactio congrua), oder sie steht in Angemessenheit zu dem Verschulden (satisfactio condigna), oder sie überbietet dasselbe relativ oder absolut (satisfactio relative vel absolute superabundans). In der kirchlichen Dogmatik kommt dieser Begriff vornehmlich an drei Stellen zur Anwendung: einmal wo es gilt, den Charakter des Versöhnungswerkes Christi zu fixiren; sodann in der Lehre vom Bußsacrament; endlich im Artikel vom Ablaß.

Christi Werk ist die schlechthin vollkommene stellvertretende Genugthuung für die Sünden der Menschheit. Schon als Stellvertreter unterscheidet er sich von allen Andern darin, daß er wirklicher von Gott gesetzter Repräsentant der Menschheit ist, in ihm also die Menschheit Genugthuung leistet (K.-L. a. a. O.). Seine Leistung besitzt den Charakter der Activität und Passivität zugleich: er setzt ein Verdienst dem Verschulden gegenüber und leidet die Strafe der Schuldigen. Sein Werk überbietet absolut das Verschulden der Menschheit; es ist nicht nur durchaus *frei*, dem Willen Gottes gemäß, für Andere verfügbar, sondern besitzt vermöge der göttlichen Natur und Würde des Trägers absoluten Werth vor den Augen Gottes.

Der in Sünden stehende Mensch ist nicht fähig für seine Uebertretungen irgendwelche Genugthuung zu leisten; denn abgesehen davon, daß er alles etwa erschwingbare Gute vermöge seiner ethischen Aufgabe Gott ohnehin schuldet, kann er als Sünder überhaupt nichts wahrhaft Gutes und Gottgefälliges leisten und wenn er solches auch, vermöge einer ihm dargebotenen Gnade, vermöchte, so stünde es eben als Gnadenwerk in keinem Verhältniß zur Sünde, die lediglich sein eigenes Werk ist. Anders aber verhält es sich mit dem Gerechtfertigten, der nach wieder verübter Sünde durch das Bußsacrament abermalige Versöhnung gewonnen hat. Ein solcher muß gemäß der göttlichen Ordnung für die restirenden zeitlichen Sündenstrafen zeitliche Genugthuung leisten (K.-L. I. 860 ff.). Daß er solches vermöge, ergibt sich aus seinem Gnadenstand, dessen ethische Bewährung zum wenigsten so viel positiven Werth in den Augen Gottes

besitzt, als die läßlichen Sünden, die zeitliche Strafen nach sich ziehen und von denen Schrift und Kirche lehren, daß sie durch Gebet, Almosen, gute Werke, Opfer und andere fromme Uebungen gesühnt werden können (Tob. 4, 11., 12, 10. Dan. 4, 24. Act. 10, 2 ff. ꝛc. Conc. Trid. sess. XIV. de poenit. cap. 5. Sess. XXII. cap. 2. Sess. XIII. cap. 2. etc.).

Endlich unterliegt es wohl keinem Bedenken, daß vermöge der in Christus vermittelten Gemeinschaft der Heiligen (s. d. A.) ein Gerechter für die zeitlichen Sündenstrafen seiner Brüder genugthuend wirksam seyn könne. Nicht nur nämlich findet in der Thätigkeit der Glieder des mystischen Leibes Christi eine Reciprocität statt, wie in allen Corporationen von solidarischer Verpflichtung und Verantwortlichkeit (Deut. 18, 12., 4. Kön. 20, 6., Matth. 24, 22 ꝛc.), sondern was die Gerechten wirken, vollbringen sie in Verbindung mit dem Erlöser, als lebendige Zweige am göttlichen Weinstock, es darf daher auch ihre ethische Gerechtigkeit weder als eine rein menschliche, noch überhaupt als eine von der Gerechtigkeit des Erlösers getrennte, wenn gleich von derselben verschiedene, aufgefaßt werden. Ist dem so, dann hat die Lehre der Theologen vom Gnadenschatz der Kirche (s. d. A.) ihre Wurzel in dem tiefsten Geheimniß der christlichen Religion, in dem Geheimniß der Versöhnung durch Christus und dem darauf beruhenden Geheimniß von der gottgefälligen Gerechtigkeit der Erlöseten.

Dieringer.

Geographie (die biblische), eine Hülfswissenschaft der Bibelerklärung, gibt die wissenschaftliche Kenntniß von dem Zustande der Erde, besonders ihrer Oberfläche, soweit in der hl. Schrift davon die Rede ist. Diese Kenntniß war, wie bei den Alten überhaupt, so auch bei den Israeliten, unvollkommen, da es ihnen nicht vergönnt war, mit Hülfsmitteln, die erst die neuere Zeit erfunden oder vervollkommnet hat, größere Entdeckungsreisen zu machen, die Seereisen nur Küstenfahrten waren, die Landreisen sich auf die bewohnten Länder beschränkten. Die Erde hielt man, nach der Anschauung, für eine weitgedehnte, aus dem Meere sich erhebende, davon umströmte Scheibe, über welcher der Himmel gleich einer Decke ausgespannt sey. Man unterschied stets Meer und Festland, dessen Bestandtheile, deren besondere Namen und Entfernungen, so daß der Schauplatz der erzählten Begebenheiten, soweit er dem damaligen Gesichtskreise erreichbar war, in der Bibel immer genau dargestellt wird. Dieß gilt selbst vom Paradies, wenn gleich dessen Lage sich nicht mehr nachweisen läßt, nachdem die Erde eine gänzliche Umgestaltung durch jene allgemeine Ueberschwemmung, die wir Sündfluth nennen, erfahren hat. Wie, auch unmittelbar nach derselben, die ältesten Nachrichten der Bibel das ganze Menschengeschlecht umfassen, so der früheste biblische Schauplatz die ganze bewohnte Erde; sowie aber jene, seitdem das Volk Israel der Mittelpunkt der heiligen Geschichte geworden ist, auf die Nationen, welche mit jenem in nähere Beziehungen kamen, sich beschränken, so sind auch nur deren Wohnsitze erwähnt. Die umfassendste Einsicht in die frühesten der ältesten Stämme und Völker gibt die mosaische Völkertafel (1. Mos. 10), welche das Menschengeschlecht

auf drei große Abtheilungen (die drei Söhne Noah's Sem, Ham und Japhet) zurückführt: die Semiten, welche die Mitte der zuerst bevölkerten Erde (das südwestliche Asien), die Hamiten, welche den Süden (Afrika), die Japhetiten, welche den Westen und Norden, dunkel bekannte Länder (Nord- und Westasien, Europa) bewohnten. Nachdem die Aehnlichkeit der in jener Tafel vorkommenden Namen mit Benennungen, welche schon seit dem entferntesten Alterthume besonders Ackerbau treibende Völker hatten, von diesen auch Ländern, Bergen, Thälern, Flüssen, Quellen, Ebenen u. a. ertheilt wurden, längst erkannt, von S. Bochart (Phaleg et Canaan. 2 voll. Fol.), J. D. Michaelis (specilegium Geogr. Hebr. exterae. Gott. 1772. 4.) u. a. nachgewiesen sind, haben die Fortschritte der Länder- und Völkerkunde in Verbindung mit der vergleichenden Sprachforschung ermittelt, welche Wohnsitze die ältesten Völker in der Zeit, die über ihre historische hinaus liegt, eingenommen haben mögen. Von den Nachkommen Sems sind Elam die Elymaiter, Aschur die Assyrer, Arphachschad die Chaldäer, Eber die Hebräer, Aram die Aramäer. Von den Hamiten sind Cusch die Aethiopier, Mizraim die Aegypter, Kasluchim die Colchier, Caphthorim die Cretenser, Kanaan die verschiedenen kanaanitischen Stämme. Von den Nachkommen Japhets sind Gomer die Cimmerier, Magog ein Volk im Norden wie die Scythen, Madai die Meder, Javan die Jonier (Griechen), Tubal und Meschech die Tibarener und Moscher (in Kleinasien), Thogarma die Armenier, Javan Elisa (Hellas), Tarsis Tartessus (in Spanien), Chittim die Cyprier, Dodanim die Rhodier. Besonders sind diejenigen Völker, welche einer höheren Befähigung selbstständiger Bildung theilhaftig wurden, unserer Kunde nahe gebracht worden, wie viele semitische, dann die Aegypter, Chaldäer, Assyrer, Perser, Meder. Nur dem Volke von Han, dessen Reich gewiß eines der ältesten der Welt ist und den Indiern, deren uralte Wohnsitze eben so wie die der Iranier wahrscheinlich dem äußersten östlichen hohen Iran angehörten, *ist erst in* den neuesten Zeiten die wahre Stellung unter den ältesten Völkern jener Völkertafel ermittelt worden, nachdem es wahrscheinlich gemacht ist, daß das erste durch Jobab, das zweite durch Ophir und Havila bezeichnet sey. Vgl. Scholz Einl. in die hl. Schriften des A. u. N. T. II. S. 236 ff.

Wenden wir uns von jenen ältesten Zeiten zu denen, in welchen Israel als Volk eine politische Selbstständigkeit hatte, so nehmen bekanntlich die Wohnsitze der damaligen Hauptvölker die Aufmerksamkeit des Bibelforschers beständig in Anspruch, ihre Beschreibung ist vorzugsweise die Aufgabe der biblischen Geographie: nächst Kanaan, dem vom Libanon, mittelländischen Meere, vom nördlichen Arabien und von Syrien eingeschlossenen Gebirgslande, mit seinen Hauptstädten Jerusalem, Hebron, Sichem, Samaria, Thirza, Cäsarea und vielen andern Ortschaften (vgl. Palästina) und dem Lande Gosen, dem Weidelande zwischen den östlichen Nilarmen Unterägyptens und der arabischen Wüste, als den Wohnsitzen der Israeliten, Aegypten das Flußgebiet des Nil zwischen dessen Mündungen und den Cataracten mit seinen Hauptstädten Zoan (Tanis), Moph (Memphis),

No oder No-Ammon (Thebe), Alexandrien und unzähligen Ortschaften, Arabien, das nördliche mit der Sinaitischen Halbinsel, dem Schauplatze der mosaischen Gesetzgebung und mit den den Israeliten verwandten aber feindseligen Idumäern, Ammonitern und Moabitern, dann das südliche und wüste, Phönizien das Küstenland Syriens von der tyrischen Treppe bis Tripolis mit seinen Handelsstädten Zur (Tyrus), Sidon, Barothai, Gebail, Arad, Syrien mit Damask, Hamat, Antiochia, den Hauptstädten beträchtlicher Reiche, endlich Babylonien mit Babylon, Assyrien mit Ninive, Persien mit Susa, Medien mit Ekbatana.

Die Quellen und Hülfsmittel für das Studium der biblischen Geographie wurden schon früher bezeichnet (s. d. Art. Alterthumskunde biblische). Sie gewähren besonders nach den neuesten Forschungen, welche von Gelehrten in jenen Ländern angestellt worden sind, vollkommen sicheren historischen Boden, besonders da die meisten ursprüngliche Namen der Länder, Städte, Berge, Flüsse u. s. w. sich bis auf den heutigen Tag entweder ohne alle Unterbrechung erhalten haben, z. B. Libanon, Jordan, Gaza, Askalon, Asdod, Jamnia, Japho, Jericho, Nasrah, Zur, Sidon, Berotai (Beiruth), Bosra und viele andere, oder wenn sie verdrängt wurden wie Ako durch Ptolemais, Hamath durch Epiphania, Gebail durch Byblus, Tadmor durch Palmyra, Chalbon durch Beröa u. a. später unter veränderten politischen Verhältnissen wieder aufkamen; so war man in Stand gesetzt, die unvollständigen Angaben der Bibel sicher zu vervollständigen. Auf diesen Grundlagen sind die hieher gehörigen Werke entstanden, sie mögen den gesammten biblischen Schauplatz betreffen wie Ysbr. von Hamelsveld bibl. Geogr. aus d. Holländ. mit Anm. von Jänisch (Hamb. 1793. 3 Thle.), J. J. Bellermanns bibl. Geogr. Erf. 1804. 3 Thle., E. F. K. Rosenmüller bibl. Geogr. Lpz. 1823 ff. 3 Bde., K. Ritter Erdkunde Bd. VII. ff. oder blos Palästina wie H. Relandi Palaestina, C. von Raumers Palästina u. a. Dann die Charten, die besseren früheren meist nach D'Anville, die jüngeren nach den vielen Berichtigungen neuerer Reisenden, die jüngste und beste von Palästina nach Schulz. Noch können die Artikel Aegypten, Jerusalem, Palästina u. s. w. verglichen werden. Scholz.

Georg (der heilige), wurde in Cappadonien oder, wie Papebroch behauptet, in Palästina bei Diospolis geboren, nahm Kriegsdienste und stieg schnell zu den höhern Stufen im Heere auf; als das erste Edict Diocletians gegen die Christen erschien, verwies er dem Kaiser seine ungerechte Grausamkeit, wurde in Folge dessen ergriffen und nach achttägigen Martern am 23. April 303 zu Nikomedien enthauptet. Die Bollandisten Henschen und Papebroch vermuthen nicht ohne Wahrscheinlichkeit, er sey derjenige, von dem Eusebius ohne ihn zu nennen, berichtet, daß er das kaiserliche Decret gleich nach seinem Erscheinen öffentlich heruntergenommen und zerrissen habe. — Der Leichnam des Heiligen wurde von Nikomedien nach seiner Heimath in Palästina gebracht, und über demselben nach dem Sturz des Licinius eine Kirche gebaut. Bei der Erhebung seiner Gebeine, vermuthet Papebroch, habe die Kaiserin Helena einen Arm des Heiligen nach

Constantinopel und das Haupt nach Rom gesandt, wo es allmählich in Vergessenheit gerathen und vom Papste Zacharias 751 wieder aufgefunden wurde. — In der griechischen Kirche genoß der hl. Georg immer die größte Verehrung. Man nannte ihn den großen Martyrer und Anführer der christlichen Heldenschaar, erbaute ihm zu Ehren in Constantinopel allein fünf bis sechs Kirchen, zählte ihn zu den vornehmsten Patronen des Reiches und erhob seinen Festtag zu einem gebotenen Feiertag. — Das Großfürstenthum Moskau und später das russische Kaiserreich führt ihn als Herzschild im Wappen. — Im Abendlande finden sich nicht minder von den ältesten Zeiten an vielfache Beweise der Verehrung des hl. Georg. Durch die Kreuzzüge aber nahm dieselbe einen noch höhern Aufschwung. Die Kreuzfahrer hatten sich mehrere Male, namentlich zu Antiochia 1098, seines offenkundigen Schutzes zu erfreuen und betrachteten ihn als ihren ersten Schirmherrn. Besonders zeichnete sich England in der Verehrung des h. Georg aus. Ein im J. 1222 zu Oxford versammeltes Nationalconcil verordnete, daß sein Todestag im ganzen Lande feierlich begangen werde. Eduard III. stellte den im J. 1330 errichteten Orden des Hosenbandordens unter seinen Schutz. Auch von Genua ward der Ritter St. Georg Schutzpatron. Einige geistliche Ritterorden und Rittergenossenschaften in Oestreich, Bayern, Franken und Schwaben nannten sich nach ihm (vergl. d. folg. Art.). Dieser Heilige ist der erste unter den sogenannten 14 oder 15 Nothhelfern und insbesondere der Patron der Soldaten. — Ganz authentische Acten des hl. Georg besitzen wir nicht; doch dürften die ältesten griechischen im Wesentlichen auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen. Die lateinischen Legenden dieses Heiligen müssen schon früh sehr verunstaltet worden seyn, da Papst Gelasius 494 sie verbot. — Der Kampf des hl. Georg mit dem Drachen findet sich zuerst in der Legenda aurea von Jakob de Voragine. Die ganze Erzählung ist ohne Zweifel aus einem Mißverständniß der bildlichen Darstellung des hl. Georg entsprungen. Dieselbe hat bloß symbolische Bedeutung. Der Drache, als dessen Sieger der hl. Georg erscheint, ist das Sinnbild des Bösen oder des Teufels, über welchen er durch seine Standhaftigkeit triumphirt hat, die flehende Jungfrau aber, welche häufig sich neben dem Drachen findet, kann ursprünglich nur die Stadt oder Gegend bedeuten, welche den Schutz des hl. Georg anruft. S. AA. SS. Boll. Tom. III. April. p. 100—164.

Frings.

Georgengesellschaften und geistliche Ritterorden des hl. Georg. Schon im 14. Jahrhunderte errichteten die fränkischen Ritter einen Bund unter sich, den sie Georgengesellschaft nannten, weil sie den hl. Georg zu ihrem Patron sich erwählten. Der ursprüngliche Zweck der Genossenschaft, zum Kampf gegen die Ungläubigen erhielt in der Folge eine Aenderung. In den unruhigen Zeiten K. Wenzel's (um 1382) vereinigte sie sich zur Wahrung der Adelsrechte gegen die Reichsstädte mit einigen Rittergesellschaften in Schwaben und Bayern. In Schwaben hatte sich 1392 unter dem Adel eine große Rittergenossenschaft unter dem Namen des Georgenschilds gebildet. Die ältere und neuere Georgsgesellschaft traten mit weiteren Ritter-

gesellschaften zusammen in der größern Vereinigung des Georgenschilds, aus der sich allmälig die Reichsritterschaft entwickelte und in Schwaben eine Art stehender Reichsarmee zur Handhabung des Landfriedens. Die schwäbische Ritterschaft nahm vor den andern ritterlichen Genossenschaften Deutschlands das Vorrecht in Anspruch, das Georgenbanner in der Schlacht zu führen und damit als die Tapfersten zuerst die Angriffe auf den Feind zu machen. Schon im J. 1396 in der Schlacht bei Nicopolis gegen die Türken hatte die schwäbische Georgenschildsgesellschaft solches Vorrecht beansprucht, was ihr aber die Franzosen nicht zugestanden. Seit dem J. 1474 war der zwischen der fränkischen und schwäbischen Ritterschaft entstandene Streit über den Georgenbanner dahin vermittelt worden, daß jede der beiden Genossenschaften einen Tag um den andern solches Vorrecht abwechselnd ausüben sollte: der schwäbischen Ritterschaft aber wurde der Anfang zugestanden. Damit steht ohne Zweifel in Verbindung, daß dem Grafen Eberhard von Würtemberg, als er durch Kaiser Maximilian I. (1495) zum Herzog erhoben wurde, das Reichsbanneramt der Sturmfahne übertragen wurde.

Dem hl. Georg waren einige geistliche Ritterorden geweiht. Es gab einen in Oestreich und Kärnthen, der durch Kaiser Friedrich III. nach der Mitte des 15. Jahrhunderts errichtet und von Papst Paul II. (1468) bestätigt wurde. Er widmete sich dem Kampfe zur Ehre Gottes, der hl. Jungfrau und des katholischen Glaubens. Die Leitung des Ordens führte ein Großmeister: über die Priester des Ordens hatte ein Propst die Aufsicht. Die Ritter legten nur die Gelübde des Gehorsams und der Keuschheit, nicht das der Armuth ab. Nur zu gewissen Zeiten waren sie verpflichtet die Ordenstracht über ihre sonst beliebigen Kleider von dunkler Farbe anzulegen. Jene bestand dann in einem weißen mit rothem Kreuze versehenen Gewande. Mit diesem geistlichen Ritterorden verband sich 1494 mit Genehmigung des Kaisers Maximilian I. und Papst Alexander VI. eine Genossenschaft von Männern und Frauen. Die Männer hatten Theil am Krieg zu nehmen und Arbeiten an den Festungen zu verrichten. Ueberhaupt sollte diese hinzutretende Genossenschaft durch ihre Dienstleistungen den Zwecken des Ordens förderlich seyn. Der ganze Orden ging im 16. Jahrhundert ein.

Einen andern geistlichen Ritterorden des hl. Georg gab es in Bayern. Man setzt dessen Ursprung schon in die Zeiten der Kreuzzüge. Er kam aber bald wieder in Vergessenheit. In der Zeit Kaiser Maximilian I. wurde er wieder hergestellt, ohne jedoch recht in Aufnahme kommen zu können. Er wurde im 18. Jahrhundert durch den Kurfürsten Karl Albert, der später auf den Kaiserthron erhoben wurde, erneuert und von Papst Benedict XIV. bestätigt, und zwar mit der namentlich ausgesprochenen Intention „Beschützer der unbefleckten Empfängniß der hl. Jungfrau Maria" zu seyn. Ein Ordensmeister steht an der Spitze: früher hatte der Orden auch einen eignen Ordensbischof. Die Hauptfeste des jetzt noch existirenden Ordens sind der 8. December und der 23. April. —b—

Georgius von Laodicea, s. Arianer.

Georgius von Trapezunt gehört zu den griechischen Gelehrten, welche seit dem Anfange des fünfzehnten Jahrhunderts in Italien die Kenntniß der griechischen Literatur aus der altclassischen und christlichen Zeit beförderten. Er ist 1395 auf der Insel Creta geboren, nannte sich aber gewöhnlich Trapezuntier, weil seine Vorfahren aus Trapezunt stammten und er dem üblen Rufe der Cretenser entgehen wollte. Die Kunde von dem regen literarischen Leben Italiens und die mißliche Lage Griechenlands führte ihn um das Jahr 1420 nach Venedig, wo er sich mit dem Lateinischen vertraut machte. Er erhielt 1426 eine Lehrstelle der griechischen Literatur in Vicenza, verlor sie aber später in Folge der Rivalität des Guarini, eines gebornen Veronesen, der zu Verona den gleichen Lehrstuhl inne hatte. Etwas später (um das Jahr 1434) lehrte er zu Venedig. Eine bessere Zukunft schien sich für Georg seit der von Eugen IV. so eifrig betriebenen Vereinigung der Griechen mit der abendländischen Kirche zu eröffnen. Die Briefe, welche Georg im Jahre 1438 an den griechischen Kaiser Johann Paläologus gegen die Gesandten des Baseler Concils, an die Priester und Mönche von Creta über das Hervorgehen des hl. Geistes und von der Einen, heiligen und katholischen Kirche, endlich an einen gewissen Johann Eukoklisios gegen die griechische Auffassung vom Hervorgehen des hl. Geistes schrieb, fanden gewiß von Seite Eugen's die gebührende Anerkennung. Um das Jahr 1442 treffen wir Georg zu Rom als einen geschätzten Lehrer der Beredtsamkeit und Philosophie. Für seine Vorträge über Beredtsamkeit schrieb er ein Compendium de octo partibus orationis und Rhetoricorum libb. V. so wie Interpretationen zu den meisten Reden Cicero's, besonders den Philippiken. Auch Nicolaus V. zeichnete ihn aus; er ernannte ihn zu seinem Geheimschreiber und beauftragte ihn mit der Uebersetzung von Plato's Schrift: von den Gesetzen. Die Uebersetzung war nach dem Urtheile Bessarion's, eines competenten Richters, *nichts* weniger als gelungen, wie denn allerdings Georg bei seinem Uebersetzen ziemlich frei und willkührlich verfuhr. Möglich, daß nun seine Gegner, an denen es ihm in Rom nicht fehlte, namentlich Nicolaus Perottus, gleichfalls Geheimschreiber und Philolog, jene mangelhafte Uebersetzung zum Gegenstande einer jener Chicanen und Gehässigkeiten benützten, mit denen sich die meisten griechischen Gelehrten in Italien unaufhörlich anfeindeten. Eine solche Verunstaltung des göttlichen Plato war den Platonikern unerträglich. Und allerdings war Georg von Trapezunt ein leidenschaftlicher Verehrer des Aristoteles, von dessen Schriften er mehrere übersetzt hatte und in Vorträgen erklärte. Daher ließ es auch Georg bei seiner Reizbarkeit und seinem Selbstgefühle an Ausfällen nicht fehlen, die ihm auf kurze Zeit sogar die Ungnade des Papstes zuzogen. König Alphons von Neapel nahm ihn auf und unterstützte ihn reichlich, allein schon im folgenden Jahre 1453 rief ihn Nicolaus V. zurück. Kaum aber begnadigt gerieth er in neue und bedeutendere Zerwürfnisse in Folge des um das Jahr 1455 heftig ausbrechenden Streites zwischen Platonikern und Aristotelikern. Ge-

misthius Pletho hatte ihn eröffnet durch einen Ausfall auf Aristoteles. Georg vertheidigte seinen Meister in der Schrift: de comparatione Aristotelis et Platonis, und wurde dabei ganz persönlich gegen Pletho, den er als einen Gegner der katholischen Kirche und als einen vollkommenen Heiden darstellte, der durch die dem Christenthum so gefährliche platonische Philosophie das Heidenthum wieder herstellen wolle. Auch Bessarion verschonte er nicht; der eitle Gelehrte konnte es diesem würdigen Manne, der unendlich über dem Gezänke seiner Landsleute erhaben stand, nicht verzeihen, daß er ihm Theodor Gaza vorgezogen hatte. Bessarion, weniger um die persönlichen Angriffe eines früheren Bekannten bekümmert, als über die Verunglimpfung Plato's entrüstet, schrieb nun gegen ihn, jedoch mit schonender Verschweigung des Namens: in calumniatorem Platonis, fünf Bücher, in deren letztem er die gänzliche Unfähigkeit Georgs, Plato zu begreifen, nachwies. Diese Niederlage durch den in Rom hochgeschätzten Bessarion (s. d. Art.) scheint Georg ziemlich isolirt zu haben. Er war in der dürftigsten Lage und irrte unstät (von 1463 an) umher, von Rom nach Venedig, seinen ersten Aufenthaltsort, auch dort verfolgt, nach Creta, von da nach Constantinopel. Die detaillirten Nachrichten byzantinischer Schiffer über den Martyrertod, den ein Christ 1465 durch die Türken erlitten, gaben ihm Anlaß zu der Schrift: martyrium Andreae Chiensis etc (bei Surius Maji XXII.). Seit dem Pontificate Paul's II. (von 1464—71), seines Schülers, leuchtete ihm ein Hoffnungsstern; er kehrte nach Rom zurück und erhielt die Stelle eines päpstlichen Abbreviators. Aber auch unter diesem Papste war er angeklagt, gefangen genommen, doch bald als unschuldig erfunden. Im hohen Alter hatte der vielverfolgte Mann das Unglück, in Folge einer akuten Krankheit die Geisteskraft ganz zu verlieren und völlig kindisch zu werden. Man sah — erzählt Raphael von Volaterra — den hochbejahrten Mann in einem abgenutzten Mantel, den gekrümmten Körper mit einem Stocke stützend, einsam durch die Straßen Rom's wanken. Sein Sohn Andreas dedicirte, wahrscheinlich um eine Unterstützung zu erlangen, des Vaters Uebersetzung der 13 Bücher des Almagestus Ptolemäus dem Papste Sixtus IV. Georg starb 1486 in dem hohen Alter von 91 Jahren.

Georg hat sich um das Abendland insbesondere durch Uebersetzung mehrerer Schriften von Kirchenvätern verdient gemacht. Er übersetzte des hl. Cyrill Commentarien zu dem Evangelium des hl. Johannes und der vierzehn Bücher von der Trinität, mehrere Homilien des Chrysostomus über den hl. Matthäus, des hl. Gregor von Nazianz Leben Mosis, des hl. Basilius Buch gegen den Eunomius und des Eusebius 14 Bücher praeparatio evangelica. Außerdem schrieb er noch mehrere kleinere Abhandlungen, theils griechisch, theils lateinisch: de veritate fidei christianae, de eleemosyna, exhortatio de recuperanda terra sancta, cur Astrologorum judicia plerumque fallantur u. A. (Vgl. Leo Allatius, de Georgiis et eorum scriptis diatriba, in Fabricii biblioth. graec. ed. Hamb 1721. Vol. X, p. 721 ff. Oudinus, Commentar. de scriptor. eccles. T. III., p. 2400 ff.). Scharpff.

Geräthschaften (kirchliche) oder vasa sacra sind solche Utensilien, deren die Kirche zur Vollziehung ihrer hl. gottesdienstlichen Handlungen bedarf und die sie daher geweihet und von jedem profanen Gebrauche ausgeschieden hat. — Da die bedeutendsten derselben unter den betreffenden Namen besonders vorkommen und die anderen nicht alle angeführt werden können, so genüge hier eine Bemerkung über die oft getadelte Pracht und Kostbarkeit derselben. Wenn auch zu dem Werthe religiöser Handlungen die dabei zu gebrauchenden Geräthe an sich nichts beitragen können, so können sie doch dazu dienen, den innern Werth solcher Handlungen erkenntlicher auszudrücken und tiefer einzuprägen. Und schon durch das natürliche Gefühl der Ehrfurcht vor Gott findet sich der Mensch gedrungen, zu gottesdienstlichen Handlungen das Edelste zu wählen, und Gottes Majestät und Oberherrschaft selbst durch den Glanz der Gefäße und Geräthe nachdrücklicher an das Herz zu legen, weßhalb auch Salomon die Geräthe und Gefäße für den Tempel zu Jerusalem vom feinsten Metall und reinsten Golde verfertigen ließ. Die Kirche hielt es für nothwendig, in dieser Weise auch ihrerseits den Gläubigen einen hohen Begriff von Gottes Majestät zu geben und den Gottesdienst in allen einzelnen Theilen ehrwürdig zu machen. Die Kirche muß und will durch die Sinne auf die Menschen wirken; nur Unvernunft könnte dies mißbilligen. Würde sie wohl die sinnlichen Menschen, und sinnlich bleiben auch die Gebildetsten, für den Gottesdienst sonderlich einnehmen, wenn sie in demselben Gott nicht eben so prächtige Verehrungen erweisen ließ, als diejenigen sind, die man den Mächtigen der Erde erweist. Die morgenländischen Weisen erwiesen dem Herrn ihre Verehrung durch Darbringung von Gold und anderer kostbarer Geschenke. Die Gläubigen ahmten diese nach und brachten zur Ehre ihres Heilandes kostbare Geschenke dar, welche die Kirche annahm und zur Verherrlichung des Gottesdienstes verwendete. Wie arm und gedrückt die erste Kirche auch war, so berichtet uns die Kirchengeschichte doch schon aus dem zweiten Jahrhundert von kostbaren Kirchengeräthen. Die Kaiser haschten oft eben so sehr nach diesem Kirchenschatze als nach dem Blute der Christen, bis Constantin die Verfolgung aufhob und selbst die Kirche reichlich beschenkte. Beim Anblicke der goldenen Gefäße, die dieser Kaiser meist geschenkt hatte, rief einmal sein Schatzmeister aus: Sieh! mit welchen kostbaren Gefäßen dient man dem Sohne Mariä! Nach dieser Zeit nahm der Kirchenschatz an goldenen, silbernen &c. Geräthschaften so zu, daß mehrere Kirchen dafür besondere Gebäude errichten und eigene Beamten anstellen mußten; daher auch noch jetzt bei den vornehmsten Kirchen die sogenannten Schatzkammern. — Wenn auch nicht alle Kirchen so viele und kostbare Geräthe haben können, so können und sollen sie doch solche haben, welche dem hohen Zwecke, dem sie dienen sollen, angemessen, daher würdig, edel, schön und geeignet sind, die Ehrfurcht, welche die Gläubigen vor Gott haben und im Gottesdienste offenbaren sollen, darzustellen und auf die Seelen der Gläubigen einen erhebenden ehrfurchtgebietenden Eindruck zu machen. Der Mensch, welcher, vom Schmutze des

gewerblichen Lebens alltäglich umgeben, so leicht alle Erhebung und Begeisterung verliert, bedarf es, daß das Erhebende und Beseligende der gottesdienstlichen Handlungen, wie im Schmucke des Tempels, so auch in den, bei den hl. Handlungen gebräuchlichen Geräthen vor die Sinne trete und ihn über seine Alltäglichkeit und Armseligkeit erhebe. Schnepper.

Gerbert (Abt), s. Sylvester II.

Gerbert (Martin), ein Freiherr von Hornau, Fürstabt des Stifts Sct. Blasien (von 1764 bis 1793), ist berühmt geworden durch seine Werke über den Kirchengesang und die Kirchenmusik, wie auch durch liturgische Schriften. Die erstern erschienen unter den Titeln: De cantu et musica sacra. 2 voll. St. Blasii 1774. u. Scriptores eccl. de musica sacra. St. Blas. 1784. 3 voll. 4. Von den liturgischen Werken ist die Vetus Liturgia Alemannica in 2 voll. 1776. und die Monumenta veteris Liturg. Alemann. in 4 voll. 1777—79. 4. herausgegeben worden. Sein Werk über die Benedictinerklöster des Schwarzwalds ist für die schwäbische Geschichte wichtig und in seinem Iter Alemannicum hat er interessante altdeutsche Glossen mitgetheilt.

Gereon (heiliger), s. Legio Thebaica.

Gerhardiner. Sie gehörten zu den geistlichen Brüdern oder Klerikern des gemeinsamen Lebens und hatten ihren Namen von dem berühmten Karthäuserprediger Gerhard Groot (Gerhardus Magnus), der am Niederrhein nach der Mitte des vierzehnten Jahrhunderts wirkte.

Gericht (specielles und allgemeines oder jüngstes). Daß der Mensch wie der geschöpfliche Geist überhaupt nicht blos ein temporäres, vorübergehendes Daseyn habe, sondern für die Ewigkeit erschaffen und bestimmt sey, folgt nicht allein aus der Eigenthümlichkeit seines Wesens, sondern auch aus den bestimmtesten Zusagen der göttlichen Offenbarung (siehe die Artikel: Geister, Seele, Unsterblichkeit, Auferstehung). Für den Einzelmenschen aber ist die Zeit seines irdischen, leiblichen Daseyns die Epoche seiner Zubereitung für die Ewigkeit (siehe: Tod); für die Menschheit im Ganzen aber die Dauer der bestehenden Ordnung der materiellen Schöpfung einschließlich der Erde (siehe: Weltende). Für jenen sowohl als für diese erfolgt nach durchlaufener Entwickelung eine göttliche Entscheidung, ein gerichtlicher Act Gottes, welcher den ewigen Zustand derselben unwiderruflich bestimmt. Jenes heißt das specielle, dieses das allgemeine oder jüngste Gericht, weil es am letzten, am jüngsten der Tage zur Vollziehung kommt.

Die Offenbarung lehrt ausdrücklich, daß die menschliche Seele nach ihrem Abscheiden vom Leibe einem speciellen Urtheile Gottes werde unterworfen werden (Sir. 11, 28., 38, 21 ff. Hebr. 9, 27.). Aber auch ohne besondere Hervorhebung dieses Actes müßte derselbe dennoch vorausgesetzt werden. Da nämlich gelehrt wird, daß die vom Leibe getrennte Seele jenseits entweder der Seligkeit des Himmels theilhaftig (Joh. 17, 24., 1. Cor. 13, 9 ff. 2. Cor. 5, 1 ff. Hebr. 12, 22 ff.), oder in die Qualen der Hölle gestürzt (Luc. 16, 20 ff. Apok. 18, 2 ff. rc.), oder zeitlichen

Strafen im Fegfeuer unterworfen werde (siehe: Fegfeuer): so versteht es sich von selbst, daß eine solche Verschiedenartigkeit des jenseitigen Looses einen göttlichen Act zur Voraussetzung habe, durch welchen dasselbe normirt wird. Außerdem aber fehlt es auch nicht an anderweitigen Gründen, welche die Congruenz des speciellen Gerichtes herausstellen. Kommt nämlich die Seele nach dem Tode des Leibes zu Gott, der sie gegeben hat (Pred. 12, 7.), so kann es nicht fehlen, daß ihr damit auch das Verhältniß offenbar werde, in welchem sie zu Gott steht, folglich auch die Zuständlichkeit, deren sie in Gemäßheit jenes Verhältnisses durch die göttliche Gerechtigkeit theilhaftig wird. Ist mit dem irdischen Leben des Menschen Laufbahn vollendet und damit dessen Ewigkeit präformirt (2. Tim. 4, 7), so kann auch die göttliche Ratification des Präformirten nicht ausbleiben und es wird Gott ebenso dem Menschen sein Loos bestimmen, wie er sich selbst schon dasselbe bestimmt hat — eine Suspension dieses Actes bis zum Tage des Endgerichtes würde eben voraussetzen, daß das Endziel der menschlichen Seele selbst noch in der Unbestimmtheit schwebe und sie noch jenseits ihre Ewigkeit sich so oder anders zuzubereiten vermöge. Ungeachtet des Allen bevorstehenden Gerichtes am Abschluß der Zeiten entbehrt das specielle Gericht doch nicht seiner ganz besondern Aufgabe: wie die menschliche Seele in der ethischen Wirksamkeit die Initiative behauptete, so ziemet es sich auch, daß sie die Frucht des ethischen Verdienstes und Mißverdienstes zuerst entgegennehme; jeder Mensch besitzt in der göttlichen Weltordnung eine doppelte Stellung, einmal ist er eine für sich seyende Persönlichkeit, sodann ein integrirendes Glied eines organischen Ganzen, was er in jener Bestimmtheit geworden ist, wird ihm zugewendet nach seinem persönlichen Ausscheiden aus der irdischen Menschheit, was er aber in diesem Zusammenhange gelebt und gewirkt hat, dessen Frucht ärndtet am jüngsten Tage. Vergl. Opfermann, tractatus de statu hominis morali in vita et post mortem. Mogunt. 1769.

Viel häufiger als von dem speciellen ist in den Offenbarungsurkunden von dem allgemeinen oder jüngsten Gerichte die Rede (1. Kön. 2, 10. Psalm 95, 13. Isai. 13, 4 ff. Dan. 7, 9. Matth. 12, 36., 16, 27., 24, 25 ff. Act. 1, 11., 3, 20. Röm. 2, 5. 16. ꝛc.), wohl aus dem Grunde, weil in diesem Acte die gesammte göttliche Wirksamkeit für und auf diese Welt zu ihrem feierlichen Abschlusse gebracht und die zeitliche Ordnung in die ewige aufgenommen wird. Auch die Kirche hat diesen Punkt für wichtig genug gehalten, ihm eine Stelle in ihrem Symbolum anzuweisen (Symb. Nic.-Constantinop.: Et iterum venturus est cum gloria judicare vivos et mortuos). So wenig aber Gott den Zeitpunkt des Weltendes überhaupt uns hat offenbaren wollen, ebenso wenig sind Tag und Stunde des allgemeinen Gerichts uns kund gethan (Matth. 24, 36. 50. Marc. 13, 22. Luc. 17, 24. 30. Act. 1, 7. 1. Thess. 5, 1. 2. Petr. 3, 10. Apok. 3, 3., 16, 15.), und auch über den Ort ist die Verheißung nicht deutlich genug (Joel 3, 2. 12.), um mit voller Sicherheit über denselben entscheiden zu können. Was aber durchaus feststeht und auch in

den angerufenen Stellen schon ausgesprochen ist, besteht in folgenden Momenten: 1) das Endgericht wird vollzogen werden durch Christus als den Sohn Gottes und des Menschen (Joh. 5, 22. Matth. 16, 27., 24, 30. &c.). Der Gründe hiefür sind verschiedene: einmal ist es überhaupt das Werk des Sohnes, die Rathschlüsse des Vaters zur Ausführung zu bringen, wie daher der Vater durch den Sohn die Welt erschaffen hat, so wird er auch durch den Sohn das Gericht über die Welt abhalten; sodann aber hat der Sohn die Natur des Menschen an sich genommen, die Menschheit von der Sünde erlöst und alle Gnadenschätze ihr erworben, er hat daher auch ein vorzugsweise erworbenes Recht eine gerichtliche Untersuchung darüber anzustellen, in wie weit die Menschheit die ihr zugetheilte Wohlthat dankbar oder frevelhaft verwendet habe; fernerhin hat die Menschheit Christus kennen gelernt in seiner tiefen Erniedrigung und hat ihn mit Schmach und Tod belegt, und nur Wenige haben ihn geschaut in seiner Verklärung und seinem Triumphe über die Gewalt des Grabes, einst soll das ganze Geschlecht ihn schauen in der Herrlichkeit und Machtvollkommenheit des Vaters; endlich aber gehört es mit zu den von Gott unserm Geschlechte zugewendeten Auszeichnungen, daß der Sohn Gottes, welcher Mensch geworden ist, als Menschensohn und neuer Stammvater des Geschlechtes richten und so die Menschheit in ihrem Haupte über sich selbst in göttlicher Machtvollkommenheit zu Gericht sitzen wird. 2. Christus wird Gericht halten, begleitet von den himmlischen Heerschaaren (Matth. XVI, 27., XXV, 31.; Marc. VIII, 38. &c.), seine Apostel werden mit ihm richten die zwölf Stämme Israels (Math. XIX, 28.; Luc. XXII, 30.), und die gerechten Menschen überhaupt werden als Richter der gefallenen Geister auftreten (1. Cor. VI, 3.). Es erklären sich diese Verheißungen einestheils aus der Thatsache, daß die Endentscheidung über alle zurechnungsfähige Creatur wird gefällt werden, anderntheils aber aus der bereits erwähnten Auszeichnung, deren Gott die Menschheit, zumal die gerechten Glieder derselben, gewürdigt hat. Außerdem aber erscheint das Gericht der Menschen über die verworfenen Geister als gerechte Vergeltung für die Versucher und Verführer unseres Geschlechtes und als feierliche Bestätigung der Wahrheit, daß nicht die Gaben der Natur sondern die persönliche Gerechtigkeit die Größe des erschaffenen Geistes vor Gott ausmache. 3. Das Gericht wird ergehen über alle geistige Creatur: die gefallenen Engel sind für die Vollstrafe auf den Tag des Gerichtes aufbewahrt (2. Petr. II, 4.; Jud. 6.), die verstorbenen Menschen werden aus dem Grabe erweckt und mit dem noch lebenden Geschlecht, das einen momentanen Tod und die Ausläuterung der noch nicht völlig Gesühnten im Feuer erfährt (1. Cor. III, 13 ff.), vor den göttlichen Richterstuhl gestellt werden (1. Theff. IV, 14 ff.). Da dieser Act überhaupt die jetzt bestehende Weltordnung zu Ende führt, so ist es natürlich, daß er die Universalität des Schöpfungsactes theile. 4. Die Entscheidung des Richters bringt die Fülle des Lohnes und der Strafe für die ganze Ewigkeit (Dan. XII, 1 ff.; Matth. XXV, 46.; 2. Theff. I, 9. &c.). Warum aber außer dem speciellen Gerichte

noch ein allgemeines statt finden werde, ist aus dem Seitherigen einleuchtend; das Ende der jetzigen Weltordnung soll in Angemessenheit treten zu ihrem Beginn; die Herrlichkeit des Erlösers soll offenbar werden vor aller Creatur; der Mensch soll die Vergeltung auch seinem Leibe nach und für dasjenige erhalten, was er als Glied des ganzen Geschlechtes gewirkt und als bleibende Errungenschaft sich zugeeignet hat. Dieringer.

Gerichte (geistliche), s. Gerichtsbarkeit.

Gerichtsbarkeit (geistliche). Diese bezieht sich entweder auf die Entscheidung streitiger Rechtsverhältnisse oder auf die Bestrafung kirchlicher Vergehen. Ueber Letztere siehe den Art. Strafgewalt. Erstere hatte in früherer Zeit einen großen Umfang, wobei man die verschiedenen Gesichtspunkte, worauf sie beruht, unterscheiden muß. Dieselbe gründet sich 1) auf die geistliche Natur des zu entscheidenden Rechtsverhältnisses. In der Gewalt der Kirche ist nämlich von selbst auch das Recht enthalten, die in ihrem Inneren vorkommenden Streitfragen, so weit diese unter *einen* kirchlichen Gesichtspunkt fallen, zu entscheiden und diesen Ausspruch durch geistliche Zwangsmittel zu handhaben. Dieses bildet einen wesentlichen Theil ihres natürlichen Gesellschaftsrechtes, worauf sie unter keinerlei Umständen verzichten kann. Ob dieser Anspruch von der Staatsgewalt anerkannt oder unterstützt werde, kann dabei für sie keinen Unterschied machen. Sie nimmt die Unterstützung, wo sie ihr gewährt wird, dankbar an, muß sich aber auch ohne dieselbe zu helfen wissen. Der Natur eines christlichen Staates ist es allerdings angemessen, daß der weltliche Arm dem geistlichen bei der Handhabung jener Gerichtsbarkeit an die Seite trete. Daher ist dieses auch schon im römischen Reiche von Arcadius und Honorius (399) durch die Erklärung geschehen, daß „wo es sich um Religionsfragen handelt, den Bischöfen die Entscheidung zustehe“, (c. 1. c. Th. de religione. XVI. 11). Das so gebildete Verhältniß pflanzte sich *auf die* germanischen Reiche fort; die Grafen wurden von den fränkischen *Königen* nachdrücklich ermahnt, den Bischöfen in der Handhabung ihres Amtes die kräftigste Unterstützung zu gewähren, so daß, wenn die geistlichen Zwangsmittel nicht zureichten, der weltliche Zwang hinzutrat. Man sehe namentlich das Capit. Aquisgran. a. 825. c. 7. (Pertz p. 243., Walter II. p. 358). Dem religiösen Princip jener Zeit gemäß wurde nun auch der Begriff von Religionssachen, und hiemit der Umfang der bischöflichen Gerichtsbarkeit, sehr weit ausgedehnt, so daß alle Rechtsverhältnisse, wobei auch nur entfernterweise Pflichten der Religion und des Gewissens in Frage standen, unter sie fielen. Nach den geistlichen und weltlichen Rechten des Mittelalters rechnete man dahin die Ehesachen, weil bei deren Beurtheilung die Heiligkeit der Verbindung vor Allem Anderen in Betracht zu ziehen war; daher auch die Streitigkeiten über eheliche Abstammung, indem diese von der Rechtmäßigkeit der Ehe abhing; ferner die Testamente, weil deren genaue Erfüllung als Gewissenspflicht galt; alle durch einen Eid bestärkte Verbindlichkeiten, weil dabei die Heiligkeit des Eides das Juristische überwog; endlich die Streitfragen über die Zuläßigkeit des kirchlichen Begräb-

nisses, über das Patronatrecht und die Zehnten, weil diese auf Verpflichtungen gegen die Kirche beruhten. Seit dem sechzehnten Jahrhundert ist jedoch allmählig die Gerichtsbarkeit der Kirche in den meisten katholischen Ländern wieder auf die rein religiösen Gegenstände beschränkt worden, und von den gemischten sind ihr fast nur die Ehesachen verblieben (s. Ehe, II.). In einigen Ländern, namentlich in Frankreich, sind sogar die geistlichen Gerichte ganz aufgehoben worden, so daß die kirchlichen Rechtssachen entweder blos im Verwaltungsweg behandelt werden, oder in so fern sich Privatrechte daran knüpfen, vor die Civilgerichte gehören. Was die protestantischen Länder betrifft, so haben sich in England die bischöflichen Gerichte ganz, in Schweden zum Theil bei ihren alten Vorrechten behauptet. In Dänemark sind sie so gut wie aufgehoben. In dem protestantischen Deutschland wurden die Consistorien an deren Stelle gesetzt; doch ist später in Preußen die geistliche Gerichtsbarkeit den gewöhnlichen Gerichten überwiesen worden. Auch in Holland haben die Synoden nichts mehr mit den Ehesachen zu thun, und das Uebrige wird mehr als Verwaltungssache behandelt.

2. Rein weltliche Rechtsstreitigkeiten gehören unter die Jurisdiction der Kirche an sich nicht; doch wurden auch solche vor die Bischöfe als Schiedsrichter gebracht. Da nämlich die Kirche das Hadern vor den weltlichen Gerichten wenigstens als der christlichen Liebe zuwider, und wenn es mit dem Bewußtseyn des Unrechts verknüpft ist, sogar als sündhaft betrachten muß: so ermahnte schon der Apostel Paulus (1. Cor. 6, 1—6), daß die Christen überhaupt ihre Streitigkeiten unter einander nicht vor die weltlichen Gerichte ziehen, sondern auf friedlichem Wege durch Vergleich oder nach dem Ausspruch eines weisen Mannes als Schiedsrichter beilegen sollten. Nach der in diesem Geiste gebildeten Praxis gab Constantin sowohl dem Kläger als dem Beklagten das Recht, die Sache, selbst gegen den Willen des Anderen, an den Bischof zu bringen, und es sollte dessen Ausspruch ohne weitere Appellation durch die bürgerlichen Magistrate vollstreckt werden. Dieses verordnete er in einer Constitution des Jahres 331 de confirmando judicio episcoporum, welche zuerst Sirmond, und nach ihm Gothofredus und Hänel in ihrer Sammlung herausgegeben haben. Gothofredus hat zwar die Aechtheit derselben bestritten; allein mit überwiegenden Gründen ist dieselbe von Hänel in einer besonderen zu Leipzig 1841 erschienenen Abhandlung nachgewiesen worden. Allerdings lag in dieser Verfügung etwas Uebertriebenes; daher beschränkten die nachfolgenden Kaiser sie auf den Fall, wo der Bischof freiwillig von beiden Theilen als Schiedsrichter angerufen worden ist. So verordneten Arcadius und Honorius 398 und 408 in der c. 7. 8. c. J. de episc. audient. (1. 4), Valentinian III. (452) in seiner Novelle de episcopali judicio. Die Vortheile, welche diese einfache Rechtspflege dem Verderbniß jener Zeit gegenüber gewährte, und das Vertrauen, dessen die Bischöfe genossen, führten ihnen jener Beschränkung ohngeachtet fortwährend sehr viele richterliche Beschäftigungen dieser Art zu. Es liegen Zeug-

nisse vor, nach welchen z. B. der hl. Ambrosius und Augustinus täglich mit Anfragen und Gesuchen um ihre schiedsrichterliche Vermittlung überhäuft waren, Augustin. confess. VI. 3., de oper. monach. c. 37. Auch unter den Germanen verschaffte die herrschende Frömmigkeit jener Ermahnung der Kirche fortwährend Eingang, und viele Streitigkeiten wurden blos durch die Vermittlung der Bischöfe und Priester abgemacht. Doch blieb es immer nur etwas Freiwilliges, keine Verpflichtung. Benedictus Levita (s. Capitularien) hat zwar die erwähnte Constitution Constantins wie ein Gesetz des Theodosischen Codex und aus dem Munde Karls des Großen erneuert in seine Sammlung Lib. II. c. 366 aufgenommen; aus dieser ging sie unter dem Namen des Kaisers Theodosius in die Canonensammlungen des Anselmus und Ivo über; aus diesen nahm sie Gratian, c. 35, 36, 37., c. XI. q. 1., und so bezieht sich darauf auch Innocenz III. im c. 13. X. de judic. (2. 1.). Allein die Praxis erkannte dieses niemals an, sondern setzte immer die beiderseitige Zustimmung voraus. Allmählig hat sich aber diese schiedsrichterliche Einwirkung der Geistlichen aus den Sitten verloren; gewiß zum Nachtheil der Processirenden selbst, die bei dem gewöhnlichen Verfahren oft zu spät inne werden, welche große Opfer an Zeit, guter Laune und Proceßkosten damit verbunden sind. Es sollte daher einerseits die Kirche im Geiste der ersten Zeiten ihre Ermahnungen wieder schärfer auf diesen Punkt richten, andererseits auch die Geistlichen durch ihre Kenntnisse und würdiges Betragen diesen Einfluß allgemein wieder zu gewinnen beflissen seyn. Vor Allem müßten aber Geistliche untereinander das Processiren vermeiden, weil sie in den Beweisen christlicher Gesinnung als Muster vorleuchten sollen. Daher war ihnen auch nach den alten Kirchengesetzen unter Androhung kirchlicher Strafen verboten, bei Streitigkeiten unter einander die weltlichen Gerichte anzugehen, sondern sie sollten sich an ihren Bischof, die Bischöfe aber an die Synode wenden. Selbst noch neuere Provincialconcilien haben diesen Grundsatz eingeschärft, z. B. Conc. Bituric. a 1584. tit. XXV. c. 10.

3. Einen anderen Zuwachs erhielt die kirchliche Jurisdiction dadurch, daß den Geistlichen ein privilegirter Gerichtsstand beigelegt wurde, so daß sie auch in reinen Civilsachen nur vor ihrem Bischofe belangt werden konnten. Ein solches Privilegium zu gewähren ist nicht Sache der Kirche, sondern der Staatsgewalt. Die alten Kirchengesetze haben daher über diese Frage nichts Anderes verordnet, als daß ein Laie, *wenn er wollte*, einen Geistlichen vor seinem Bischofe belangen *könnte*, und daß dann der Beklagte bei Kirchenstrafe dieses Forum anerkennen mußte. Dieses änderte aber Justinian durch die Verordnung, daß Ordensleute und Kleriker zunächst vor dem Bischofe, Bischöfe aber schlechthin nur vor ihren geistlichen Oberen belangt werden sollten, nov. Just. 79., nov. 83. praef. nov. 123. c. 8. 21. 22. Diese Vorschrift wurde nun auch auf Rom, und von da auf das übrige Abendland übertragen. Eine neue Bekräftigung erhielt sie vom Kaiser Friedrich II. in der Auth. Statuimus ad c. 33. C. de episc. (1. 3.). Dadurch unterstützt dauerte jenes Privilegium während

des ganzen Mittelalters in allen christlichen Ländern fort, und zwar so, daß weil es zur Ehre des Standes gehörte, nicht einmal freiwillig darauf verzichtet werden konnte. Doch bezog es sich nur auf die persönlichen Verbindlichkeiten; Streitsachen über Grundeigenthum und Lehnssachen eines Klerikers gehörten selbst nach den Erklärungen des canonischen Rechts vor den weltlichen Richter. Die Praxis und Gesetze der einzelnen Länder machten noch andere Ausnahmen. In der neueren Zeit endlich ist den Geistlichen dieser privilegirte Gerichtsstand fast in allen Ländern wieder ganz entzogen worden, was auch nicht grade als ein wesentlicher Verlust zu beklagen ist.

4. Endlich wurde die Jurisdiction der Bischöfe dadurch erweitert, daß man die Rechtssachen besonders schutzbedürftiger Personen vermöge eines denselben beigelegten Privilegiums vor sie verwieß. Da nämlich die Kirche alle Interessen der Humanität unter ihre Fürsorge zu nehmen hat, so waren schon in den vier ersten Jahrhunderten der Kirche die Armen, Wittwen, Waisen und andere hülflose Personen dem besondern Schutz der Bischöfe anempfohlen. Um diesen sicherer zu handhaben, wurden selbst eigene Defensoren ernannt, welche jene Personen vor den weltlichen Gerichten vertreten sollten. In diesem Geiste handelten auch in den germanischen Reichen die Concilien und Reichstage, indem sie den Bischöfen die Beschirmung der Wittwen, Waisen und anderer Hülflosen aufs Nachdrücklichste ans Herz legten. Karl der Große bekräftigte dieses noch dadurch, daß er den Grafen auferlegte, die Bischöfe darin thätigst zu unterstützen, und die Rechtshändel der Wittwen und Waisen, wie die Sachen der Kirchen vor Gericht zuerst abzumachen. Endlich aber, als die weltlichen Gerichte völlig verwilderten, wurden jene Personen ganz unter die Gerichtsbarkeit der Kirche gestellt. Aus ähnlichen Gründen erhielten auch die Pilger und Kreuzfahrer dieses Vorrecht. Ueberhaupt waren die geistlichen Gerichte die Zuflucht derer, welche sich dem Zweikampfe, worauf das Verfahren bei den Landgerichten regelmäßig hinauslief, nicht stellen konnten. So blieb es in Deutschland bis ins sechzehnte Jahrhundert, wie der Laienspiegel des Ulrich Templer zeigt. Von da an wurde den Bischöfen diese Gerichtsbarkeit wieder entzogen. Doch lebt die Idee der Kirche noch in dem Institut des Armenrechts fort.

Faßt man also die Geschichte der geistlichen Jurisdiction zusammen, so ist es klar, daß wo sich dieselbe über ihre ursprüngliche Sphäre hinaus erweiterte, dieses nicht die Frucht einer berechneten Usurpation, sondern der Erfolg eines tief empfundenen Zeitbedürfnisses und eine Huldigung der öffentlichen Meinung war, welche in dem humanen Geiste der Kirche und in der musterhaften Ordnung ihrer Einrichtungen eine größere Sicherstellung einer guten Rechtspflege anerkannte und verehrte. **Walter.**

Gerichtshof (bischöfl.), s. Audientia episcopalis.

Gerlacher, s. Billican.

Germanien und **Germanen**, s. Deutschland.

Gerold, Bischof von Oldenburg, und später als der bischöfliche Sitz nach Lübeck verlegt wurde, Bischof dieser Stadt, erwarb sich um die Ver-

breitung des Christenthums unter den Slaven und Wenden in Holstein große Verdienste, in der Zeit als Heinrich der Löwe über Sachsen die herzogliche Regierung führte. Gerold heißt daher auch der Apostel der Wenden. Er starb 1164. Vgl. v. Raumer, Gesch. der Hohenstaufen. II. Buch 4. Hptst. 5.

Gerson, Johannes, einer der berühmtesten Männer seiner Zeit, der sich nicht bloß durch seine tiefe und ausgebreitete Gelehrsamkeit, sondern auch durch seine umfassende praktische Thätigkeit für das Wohl der Kirche durch die ganze christliche Nachwelt einen bleibenden Namen erworben hat, war in dem Dorfe Gerson in der Diöcese von Rheims den 14. December 1363 geboren. Sein eigentlicher Name war Joh. Charlier, den er der Sitte seiner Zeit gemäß, mit dem seines Geburtsortes vertauschte. 14 Jahre alt kam er nach Paris und wurde in die Gesellschaft der Artisten des Collegiums von Navarra aufgenommen. Nachdem er die Philosophie und unter Peter d'Ailly und Gilles Deschamps Theologie studirt hatte, erhielt er im Jahre 1392 die theologische Doctorwürde. Einige Jahre darauf folgte er seinem Lehrer P. d'Ailly in der Würde eines Kanzlers an der Universität und eines Canonicus an der Kirche zu Paris. Sein Amt eines Kanzlers verwaltete er zu seinem größten Ruhm; doch hatte er hiebei mit vielen Unannehmlichkeiten und Schwierigkeiten zu kämpfen, welche ihm theils durch die damalige politische Lage seines Vaterlandes, theils durch die traurige Zerrüttung der kirchlichen Zustände jener Zeit bereitet wurden. Damals war die Einheit der Christenheit getrübt durch das scandalöse Schisma der Päpste zu Rom und zu Avignon. Auf der römischen Seite stand Bonifaz IX., auf der französischen Benedict XIII. Da der letztere nicht bloß früher zu Paris beständig versichert hatte, er werde alles Mögliche dazu beitragen, um die Einheit in der Kirche wieder herzustellen, sondern sich auch mit andern Cardinälen dazu eidlich verpflichtete, so setzte man großes Vertrauen in seine Wahl, so daß er von der auf die öffentliche Meinung einen bedeutenden Einfluß ausübenden Pariser Universität anerkannt wurde. Da er jedoch sein Versprechen nicht erfüllte, vielmehr die Christenheit durch eitle Verhandlungen mit seinen Gegnern hinhielt, so wurde ihm von Frankreich der Gehorsam versagt. Von beiden Partheien wurde nun bestimmt, daß zur Hebung des Schisma's im J. 1409 zu Pisa ein allgemeines Concil gehalten werden sollte. Gerson war während dieser Verhandlungen und Streitigkeiten nicht unthätig gewesen. Er hielt als Gesandter der Universität von Paris zwei Reden vor Benedict XIII., in welchen er denselben zur Wiederherstellung des Friedens selbst auf dem Wege der freiwilligen Abdankung zu bewegen suchte. Zwei Jahre später war er Mitglied der feierlichen Gesandtschaft, welche an die beiden Gegenpäpste Benedict und Gregor, geschickt wurde. Bald darauf (1408) drang er auf einem Provincialconcil zu Rheims in einer langen Rede eifrigst auf die Reformation aller geistlichen Stände, und verfaßte zu gleicher Zeit mehrere Abhandlungen über die Hebung des Schismas, um dadurch auf die demnächst abzuhaltende Synode zu Pisa einzuwirken. Auch wurde

er von der Universität zu Paris auserlesen, vor den englischen Gesandten, welche auf ihrer Hinreise zum Concil in Pisa nach Paris gekommen waren, eine Rede zu halten, in welcher derselbe die Nothwendigkeit der Kirchenversammlung und ihre Vollmacht, die beiden Gegenpäpste abzusetzen und einen neuen Papst zu erwählen, darlegte. Auf dem Concil zu Pisa hatte Gerson den ehrenvollen Auftrag, den neugewählten Papst Alexander V. in einer feierlichen Rede zu beglückwünschen. Da nun aber auf der genannten Synode die allgemein gewünschte Kirchenverbesserung nicht bewirkt, sondern vielmehr auf ein demnächst abzuhaltendes neues ökumenisches Concil verschoben, ja nicht einmal das Schisma gehoben worden war, so suchte Gerson seine Zeitgenossen über die zur Abhülfe der kirchlichen Mängel nothwendigen Mittel ins Klare zu bringen und verfaßte in dieser Absicht die Abhandlungen: „über den Frieden," „über die Vereinigung der Griechen" und „über die Kirchenverbesserung." Um diese Zeit wurde Gerson in einen für ihn sehr unangenehmen Handel verwickelt. Während der oft bis zum Wahnsinn gesteigerten Krankheit des französischen Königs Karls VI. hatten sich die Königin und der Bruder des Königs, der Herzog von Orleans, der Regierung bemächtigt; doch hatten sie an dem Herzoge von Burgund, der ebenfalls ein Verwandter des Königs war, einen mächtigen Gegner, dessen Eifersucht und Leidenschaft gegen den Herzog von Orleans so weit ging, daß er denselben im Jahre 1407 zu Paris meuchlings ermorden ließ. Er bekannte sich bald darauf als Urheber dieser Schandthat, sammelte Kriegsvölker in den Niederlanden, besetzte Paris und ging in seiner Keckheit so weit, daß er eine Versammlung von geistlichen und weltlichen Großen verlangte, in welcher er seine That rechtfertigen wolle. Johannes Parvus, ein Franciscaner und nicht unbedeutender Lehrer der Theologie zu Paris, führte im Namen des Herzogs von Burgund dessen Vertheidigung in einer langen Rede. Der Herzog erhielt wirklich Verzeihung von dem Könige, allein er wurde noch in demselben Jahre (1408) auf die Klage der Wittwe des Ermordeten hin in die Acht erklärt, und auch eine nochmalige Aussöhnung blieb ohne Folge; vielmehr brach die Feindschaft beider Partheien in einen offenen Bürgerkrieg aus, in welchem das Haus Orleans den Sieg davon trug. Auf dieses hin wurde auch die Vertheidigungsrede des Johannes Parvus, in welcher derselbe die Ermordung des Herzogs von Orleans und überhaupt den Tyrannenmord für erlaubt erklärt hatte, heftig angegriffen. Gerson, welcher nicht lange vorher wegen einer Predigt, in der er den Mord des Herzogs von Burgund öffentlich mißbilligt hatte, sein Leben vor der Erbitterung der burgundischen Parthei nur durch die Flucht in eine Kirche hatte erretten können und alle seine Habe durch die Plünderung des Pöbels verloren hatte, erhielt von der Universität den schwierigen Auftrag, den Proceß in dieser Angelegenheit zu übernehmen. Er hielt nun vor dem Könige im September 1413 einer Rede, in welcher er 9 Säze aus der Schutzrede des Johannes Parvus widerlegte und verdammte. Auf Gersons Betreiben wurde nun eine Commission aus königlichen Richtern und den berühmtesten Mitgliedern der theologischen Fakultät

niedergesetzt, von welcher nach langen Berathungen die Lehre des Parvus verboten und sein Buch verdammt und dem Feuer übergeben wurde. Nun wurde diese Sache von dem Herzoge von Burgund durch Appellation dem Concil von Constanz zur Entscheidung vorgelegt, welches bei dem Widerstreite der verschiedenen politischen Partheien und ungeachtet aller Bemühungen Gersons, ein für seine Ansicht günstiges Urtheil zu erzielen, die Streitfrage dahin entschied, daß es die Lehre des Johannes Parvus nur in dem Sinne, in welchem dessen Gegner dieselben nahmen, verdammte, so daß die Gegenparthei, welche behauptete, daß Parvus seine Lehre in einem ganz anderen Sinne gemeint, ihre Sache vor dem Concil nicht für verurtheilt halten konnte.

Uebrigens entfaltete Gerson auf dem Concil zu Constanz als königlicher Gesandter und Abgeordneter der Pariser Universität noch außerdem eine große umfassende Thätigkeit. Er erhob sich zuerst gegen Johann XXIII., welcher aus Constanz entflohen war und der Auctorität des Concils sich entzogen hatte, und lehrte zuerst in einer öffentlichen Rede die Superiorität des allgemeinen Concils über den Papst, sowie er es auch durch seine Vorträge dahin brachte, daß das Concil die Afterpäpste Johann XXIII. und Benedict XIII. absetzte. Außerdem nahm er, neben manchen andern Beschäftigungen an der Verurtheilung von Huß, Hieronymus von Prag und Wicleff Antheil, aus welchem Grunde er auch eine Schrift gegen diejenigen verfaßte, welche die Nothwendigkeit des Abendmahles unter beiden Gestalten vorgaben.

Nach Beendigung der Synode wagte er nicht mehr, nach Paris zurückzukehren, da dasselbe in den Händen der Engländer und des Herzogs von Burgund sich befand, dessen bitteren Haß er aus den oben angegebenen Gründen auf sich geladen hatte. Er reiste daher am 6. Mai 1418 als Pilgrim verkleidet in das nach Einigen in Bayern, nach Andern in Tyrol gelegene Städtchen Ratenberg, wo er, wie einst Boethius in ähnlicher Lage, ein Buch über den Trost der Theologie verfaßte. Bald darauf begab er sich nach Oestreich, wo er von dem dortigen Herzoge sehr gut aufgenommen, und, wie Hardt beweisen will, unter die Zahl der Professoren an der Universität zu Wien aufgenommen wurde. Im J. 1419 zog er sich nach Lyon in das dortige Cölestiner-Kloster zurück, dessen Prior sein Bruder war. Hier brachte er seine übrige Lebenszeit in Gebet und Betrachtungen, mit Predigten, mit Abfassung von Schriften, besonders aber mit der Unterweisung der Kinder in den Anfangsgründen des christlichen Glaubens zu. Ermüdet von den Stürmen eines vielbewegten Lebens wirkte er jetzt nur noch durch einen ausgedehnten Briefwechsel auf eine Zeit ein, unter deren Leiter er einer der ersten gewesen war. Kurze Zeit vor seinem Tode gab er noch Commentarien zu dem Magnificat und zum hohen Liede heraus, in welch' letzterem er, wie man auch von dem hl. Bernhard und von dem hl. Thomas von Aquin erzählt, alle Zärtlichkeit einer liebenden Seele gegen Gott ausschüttete. — Am Tage vor seinem Tode soll er, wie im Vorgefühle desselben, seine Kleinen, wie ge-

wöhnlich, zur hl. Messe geführt, und sie, bei verschlossenen Thüren, mitten unter ihnen stehend, die Worte haben sprechen lassen: „Gott, mein Schöpfer, erbarme Dich Deines armen Dieners Joh. Gerson!" Er starb den 12. Juli 1429 im 66. Lebensjahre und wurde in der St. Paulskirche zu Lyon begraben.

Gersons Theologie hat einen eklektischen Charakter, wie wir ihn in jeder Uebergangsperiode finden, wo die alten hergebrachten Systeme sich abgelebt haben, und noch keine Basis für neue Gestaltungen sich gebildet hat. Im eigentlichsten Sinne steht er auf dem Scheidepunkte zwischen der mittelalterlichen Welt und der neuern Zeit. Kritisch sich verhaltend gegen die Schultheologie seines Zeitalters, deren Verfall damals keinem scharfen Auge mehr entgehen konnte, hob er dasjenige hervor, was am Christenthume ewig ist und auch aus den Trümmern des Mittelalters herübergerettet wurde, sich hingebend dem innerlichen sowohl, als praktischen Leben in und für Gott und seine Kirche. Die Einseitigkeit aller bisherigen Systeme einsehend, drang er auf eine Versöhnung des Nominalismus und Realismus, der Scholastik und Mystik, welche alle in immerwährenden Zänkereien gegen einander befangen waren. Die Scholastiker sollten eingestehen, daß sie Menschen glichen, welche zwar geschärfte Augen und Ohren hätten; aber gemeiniglich an den übrigen Sinnen abgestumpft wären, von denen ja doch nur der Genuß des Göttlichen uns zukomme. Obgleich seiner philosophischen Richtung nach mehr dem Nominalismus zugeneigt, den er von seinem berühmten Lehrer P. d'Ailly ererbt hatte, machte er doch auch auf der andern Seite dem Realismus bedeutende Zugeständnisse, so z. B., daß es in Gott verschiedene Ideen gebe, auch des Allgemeinen der Arten und Gattungen. Was die mystische Theologie Gersons betrifft, in welcher er sich besonders auf die beiden Victoriner und auf den hl. Bonaventura stützte, so beruht sie ihm auf Erfahrung, und zwar nicht bloß auf eigener Erfahrung, sondern auch auf der anderer frommer Männer, gegen welche Mißtrauen zu hegen, unbescheiden seyn würde. — Aehnlich hatte er auch die Philosophie in empirisch-nominalistischem Sinne eine Erfahrungswissenschaft genannt. — Um nun diese Erfahrung zu begründen, stellt Gerson eine psychologische Theorie auf. An der Spitze derselben steht der Satz, daß allen inneren Erscheinungen ein einziges Grundprincip zu Grunde liege, nämlich die einfache Substanz der Seele, die nur nach den verschiedenen von ihr ausgehenden Wirkungen verschiedene Namen erhalte. Diese einfache Substanz theilt sich nun in zwei Grundvermögen, nämlich die erkennende und begehrende Kraft, von wo aus daher zwei Reihen des geistigen Lebens, nämlich eine theoretische und eine praktische auslaufen. In jedem dieser Vermögen werden nun wieder drei andere untergeordnete Vermögen unterschieden, nämlich auf der einen Seite die einfache Intelligenz, die Vernunft und der Sinn, auf der andern das vernünftige und das sinnliche Begehrungsvermögen. Jedes dieser sechs besondern Vermögen ist eines Lichtes und einer Erleuchtung fähig, wie Licht und Wärme in der Sonne, so sind auch

hier Erkenntniß und Liebe verbunden. Dem Denken, welches in der Richtung der Seele auf ein sinnliches Object hin besteht, mit der Geneigtheit, von einem Gegenstande zum andern schnell abzuschweifen, folgt, wenn dasselbe auf ein angenehmes Object gerichtet ist, eine unwillkührliche, unbestimmte Regung des Begehrungsvermögens, die wir Lust oder Begierde nennen. Der Meditation, als dem Acte dee Seele, vermöge dessen die Vernunft aus dem Sinnlichen das Uebersinnliche ableitet, entspricht der fromme Affect, der mit Heftigkeit zu der Liebe der ursprünglichen Wahrheit hinstrebt. Der Contemplation endlich, als dem auf das Schauen des Göttlichen gerichteten Blicke der von Gott eingegossenen Intelligenz, steht zur Seite die entzückte Liebe, die abgezogen ist von dem Endlichen, von unaussprechlicher, alle Begriffe übersteigender Annehmlichkeit. In dieser **entzückten Liebe** nun besteht dem Gerson erst der eigentliche Begriff der **mystischen** Theologie, als die im Geheimnisse verborgene Weisheit Gottes, welche die Entrückung über sich selbst hinaus und zu Gott hin mit sich führt. Die Contemplation aber faßt er mit der Vernunfthätigkeit (ratiocinatio), als der Scholastik, unter dem Begriffe der **speculativen** Theologie zusammen. Diese mystische oder entzückte Liebe äußert sich nun aber wieder in drei Stufen: 1tens in der **Verzückung** oder in dem Fortreißen zum Geliebten, 2tens in der **Vereinigung** der liebenden Seele mit Gott, dem Geliebten, welche zu der 3ten und höchsten Stufe, zu der **Ruhe in Gott**, zur vollkommenen Befriedigung und Sättigung alles Strebens führt. — Uebrigens spricht sich auch in dem mystischen Systeme Gersons seine mäßige, kritische Geistesrichtung aus. So bekämpfte er jene mystisch-pantheistische Vorstellung, wornach der beschauliche Mensch ganz in seine Idee, welche in Gott ist, zurückkehren kann, so daß Liebender und Geliebtes eins werden und der Mensch sich in Gottes Wesen verwandelt. Daher erklärte er sich in einigen Schriften gegen des bekannten Mystikers **Ruysbroeks** „Schmuck der geistlichen Hochzeit," in welchem solche extravaganten Ansichten ausgesprochen sind. Ebenso warnt Gerson vor den Uebertreibungen der Liebe, welche leicht zu sinnlichen Vorstellungen verlockten, sowie vor den Einbildungen der Phantasie, wornach der Mensch dasjenige, was ihm dieselbe in einem krankhaft exaltirten Zustande innerlich vorstelle, auch mit den äußeren Sinnen zu erfasseu glaube. Das Hauptkriterium, die mystischen Ekstasen und Gesichte von den Blendwerken der sinnlichen Phantasie zu unterscheiden, sey: wer Etwas im Zustande der Contemplation oder Meditation sehe, das in irgend einer Hinsicht einem irdischen Gegenstande gleiche, dürfe überzeugt seyn, Gott nicht zu schauen; denn Gott trage nichts dieser Welt Aehnliches an sich, und er würde nur von den Befähigten erkannt und empfunden auf eine Weise, die nicht mit Worten beschrieben werden könne. — Den Scholastikern giebt Gerson den Rath, mit einigem Zutrauen die frommen Schriften der Mystiker zu lesen, damit sich durch den vertrauten Umgang mit denselben in ihnen eine gewisse Liebe entwickle, dasjenige auch innerlich zu erfahren, was sie bisher nur in gelehrter Begriffsentwicklung festgehalten hätten. Sie möchten über

fromme Personen nicht vorschnell aburtheilen, sondern das, was sie nicht kennen, einstweilen in der Stille ehren und ihre Meinung aufschieben, oder dem Urtheile der Weiseren überlassen. Diese Weisen seyen diejenigen, welche nach beiden Seiten hin die höhere Ausbildung gewonnen haben, die des Verstandes sowohl, als die des Gefühles, deren aber nur sehr wenige seyn mögen.

Dieß in kurzem das theologische System Gersons. Was sein kirchliches System betrifft, so können wir hier auf die Verhandlungen des Constanzer Concils verweisen. Man muß Gerson in seiner Polemik sowohl gegen die damalige Schultheologie, als auch gegen die Mißbräuche des Papstthums, in der sich derselbe mehrere Uebertreibungen zu Schulden kommen ließ, aus seiner Zeit beurtheilen. Denn er hatte es mit einer vielfach in leeres Wortgezänke und in dialektische Spitzfindigkeiten entarteten Scholastik zu thun, während auf der andern Seite Eigennutz, Zwietracht und Leidenschaften aller Art sich geistlicher und weltlicher Großen und besonders der Päpste bemächtigt hatten, welche letztere, ihre erhabene Stellung gänzlich mißkennend und vielfach ein Spielball weltlicher Intriguen und Interessen, ihre Würde entehrt und ihren Stuhl in Mißcredit gebracht hatten, so daß auch die Besten jener Zeit ihren Blick von diesem Gottgegründeten Institute, welches in der früheren Periode des Mittelalters der Mittelpunkt aller höhern geistigen und öfters sogar der politischen Bewegungen gewesen war, abwendeten und in dem Synodalwesen, in dem die übrigen Glieder des kirchlichen Organismus besonders sich bethätigten, das einzige Mittel zur Abhülfe der Noth sahen. — „Seit der Zeit des hl. Bernhard", sagt der berühmte Literarhistoriker Dupin, welcher freilich vermöge seiner streng gallicanischen Grundsätze für den über das Papstthum sehr freisinnig urtheilenden Gerson eine besondere Vorliebe hatte, „ist in der Kirche kein Schriftsteller aufgetreten von größerem Ruhme, von tieferer Wissenschaft und gründlicherer Frömmigkeit. Sein Styl ist hart und nachlässig; aber die Beweisführung ist methodisch und der Gegenstand erschöpfend. Er hat die Wahrheit bei jeder Gelegenheit mit bewunderungswürdiger Standhaftigkeit vertheidigt und um der Gerechtigkeit willen eine grausame Verfolgung über sich ergehen lassen, ihretwillen ist er gestorben in der Verbannung. Sein Ruf war so groß, daß er auf dem Concil zu Constanz von dem Cardinale Zabarella als der ausgezeichnetste Lehrer der Christenheit anerkannt und gelobt wurde. Muß man auch zugeben, daß nicht alle seine Werke einen gleichen Gehalt haben und daß er bei der Lösung von Fragen nicht immer den rechten Weg eingeschlagen hat, so sind dennoch mehrere seiner Schriften ausgezeichnet und können nicht genug die Aufmerksamkeit des Theologen auf sich ziehen, wie es denn sehr zu wünschen wäre, daß dieser Schriftsteller mehr gekannt und gelesen wäre", zu welchem Wunsche wir einen anderen beifügen, es möchte nämlich von diesem in jeder Beziehung merkwürdigen Manne recht bald eine umfassende Monographie erscheinen, zu der so viele Vorarbeiten vorliegen.

So thätigen Antheil auch Gerson an den Bewegungen seiner Zeit nahm, so hat er doch eine große Menge von Schriften hinterlassen, welche zu verschiedenen Malen zu Köln, Basel, Straßburg und Paris in Gesammtausgaben im Druck erschienen. Doch hat sich das meiste Verdienst um Gerson der schon erwähnte Professor an der Sorbonne Ellies Dupin erworben, welcher dessen sämmtliche Werke zu Antwerpen im Jahre 1706 in 5 Folianten im Drucke erscheinen ließ. Von besondrem Werthe ist die Einleitung in den ersten Band, welcher unter dem Titel: „Gersoniana" in 195 Seiten 4 Bücher umfaßt, von denen das erste die Kirchengeschichte jener Zeit, das zweite das Leben Gersons und einiger seiner berühmtesten Zeit- und Geistesgenossen, das dritte eine Beschreibung seiner Schriften nebst einem Anhange über die Streitfrage in Betreff des Verfassers der „Nachfolge Christi", und das vierte eine Darstellung seines kirchlichen und theologischen Lehrbegriffs enthält. Beigefügt sind noch eine Menge rühmlicher Zeugnisse von Synoden, Bischöfen und Gelehrten über Gerson und eine Erzählung der zwei Jahrhunderte später erfolgten Wiederauffindung seiner Gebeine.

Um nun hier noch ein kurzes Verzeichniß der wichtigsten Schriften Gersons, welches zugleich einen Beweis von der großen Thätigkeit und allseitigen Bildung desselben liefert, nach der Reihenfolge, wie sie in der Dupin'schen Ausgabe geordnet sind, zu geben, so sind in dem ersten Band diejenigen Werke aufgenommen, welche, dogmatischen Inhalts, von der Religion und vom Glauben handeln.

Die Reihe derselben eröffnet eine kurze, aber sehr nützliche Schrift über den „buchstäblichen Sinn der heil. Schrift", in welcher Gerson zuerst nachweißt, welches der buchstäbliche Sinn der hl. Schrift sey und wie man denselben aufsuche und festhalte und zweitens die Ursachen des Irrthums und die Vorsichtsmaßregeln, demselben zu entgehen, angibt. Dieselbe war sowohl gegen die Waldenser, Hussiten und Wicleffiten, als gegen die Anhänger der Ansichten des Joh. Parvus gerichtet, welche alle ihre Irrthümer aus der hl. Schrift beweisen zu können vorgaben. Die Abhandlungen: de protestatione circa materiam fidei contra haereses diversas" und „de probatione spirituum" wurden von Gerson auf dem Concil zu Constanz verfaßt. In der ersteren gab er die Regeln an, nach welcher die Rechtgläubigkeit von der Häresie zu unterscheiden sey. Die zweite wurde bei Gelegenheit des Canonisationsprocesses der hl. Brigitta geschrieben, deren Heiligsprechung er durch Inzweifelstellung der Echtheit ihrer Visionen verhindern haben zu wollen scheint. Hierher gehören auch seine zwei Briefe, die er in der Sache des schon genannten Mystikers Ruysbroek an einen gewissen Carthäuser geschrieben hatte, sowie sein „Urtheil über das Leben der hl. Erwina". Wichtig für die Kenntniß des theologischen Studienwesens jener Zeit sind seine beiden „lectiones contra vanam curiositatem in negotio fidei", seine „epistolae duae ad studentes collegii Navarrici", seine „admonitio de caute legendis quorundam libris", seine „epistolae duae ad Oswaldum", deren letztere eine herrliche Lobrede auf den hl. Bonaven-

tura enthält und seine „epistolae duae de reformatione theologiae". Sehr interessant ist das im Exil in Deutschland, theils in Prosa theils in gebundener Rede verfaßte Werk „über den Trost der Theologie", in welchem sich der fromme, tief christliche Geist Gersons ausspricht. Mehrere hierauf folgende Abhandlungen haben den Zweck, den damals sehr verbreiteten Aberglauben zu bekämpfen. Ein anderes Werk von ihm: „opusculum tripartitum de praeceptis decalogi de confessione et de arte moriendi" wurde damals so hoch geschätzt, daß die meisten französischen Bischöfe dasselbe ihren Ritualen einverleiben und dem Volke von ihren Priestern vorlesen ließen. Zu bemerken ist außerdem noch eine Abhandlung „de communione laicorum sub utraque specie", welches Gerson auf dem Concil zu Constanz gegen die Böhmen herausgab. — Die Schriften des zweiten Bandes haben die kirchliche Verfassung und Disciplin zu ihrem Gegenstande und waren hauptsächlich gegen das päpstliche Schisma gerichtet. Ihr Inhalt ist größtentheils schon aus ihrer Ueberschrift ersichtbar. Wir heben aus denselben folgende heraus: „protestatio circa statum ecclesiae"; „sententia de modo se habendi tempore schismatis"; „de concilio unius obedientiae"; „acta de schismate tollendo"; „considerationes de restitutione obedientiae"; „commonitorium, conclusiones et propositiones de schismate"; „de unitate ecclesiastica"; „de modis uniendi ac reformandi Ecclesiam in concilio universali"; „de auferibilitate Papae ab Ecclesia"; „sermo de unione Graecorum". Wichtig ist das größere aus 13 Betrachtungen bestehende Werk: „de potestate ecclesiastica, seu de origine juris et legum", welches von dem Begriffe der geistlichen Macht, von dem Unterschiede der Macht des Ordo und der der Jurisdiction und von der Macht der verschiedenen hierarchischen Stände handelt. Aehnlichen Inhalts sind die Schriften: „de jurisdictione spirituali"; „de jurisdictione spirituali et temporali"; „de Ecclesia et concilio generali". Ferner enthält dieser Band außer mehreren die Streitsache mit Joh. Parvus betreffenden Abhandlungen die zu Constanz gehaltene, mächtig anregende Rede: „de morbis et calamitatibus Ecclesiae et signis futuri judicii" und die Schrift: „declaratio compendiosa defectuum virorum ecclesiasticorum". Hierauf folgen mehrere das Bußsacrament und besonders die Absolution betreffende Werke. Interessant sind die weiteren, die Pflichten der Prälaten, Kleriker und der übrigen Gläubigen behandelnden Schriften: „de statibus ecclesiasticis"; „de officiis laicorum"; „de visitatione praelatorum"; „de desiderio et fuga episcopatus"; „de reddendo debito" (von welcher Schrift Dupin sagt, es sollte dieselbe kein Prälat aus den Händen legen); „de vita clericorum"; „de sollicitudine ecclesiasticorum"; „dialogus de coelibatu inter sophiam et naturam"; „de temperantia praelatorum in cibis, potu et vestibus"; „de reformatione simoniae et simoniacorum". Nicht unwichtig sind auch die Schriften über die Flagellanten, in welchen Gerson sich gegen den hl. Vincentius Ferrerius ungünstig über diese mittelalterliche Art der Ascese ausspricht. Den Schluß des zweiten Bandes bilden mehrere Schriften über das Mönchswesen,

welche er auf gelegenheitliche Anfragen hin verfaßte. Unter denselben sind besonders folgende auch für unsere Zeit nicht unwichtig: „utrum aurora mane rutilans solem ediderit?“ in welcher von den evangelischen Räthen und von dem Stande der Vollkommenheit gehandelt und besonders die Frage beantwortet wird, ob der Mönchsstand vollkommener sey als jeder andere, und „de studio monachorum“, in welcher Gerson auf die Frage, ob das Studium der Wissenschaften, besonders der theologischen, für die Mönche ersprießlich sey, eine bejahende Antwort ertheilt. — Die Werke des dritten Bandes sind theils moralischen, theils näherhin mystischen Inhalts. An der Spitze derselben steht das ausgezeichnete Werk: „liber de vita spirituali animae“, bestehend aus 6 Vorlesungen, welche Gerson als Kanzler an der Universität zu Paris gehalten hatte. Außer diesem führen wir unter vielem anderen noch an seine „regula moralis“, welche eine Art von Compendium der gesammten Moral bildet; sein „centilogium de impulsibus“ und seine „doctrina contra nimis strictam et scrupulosam conscientiam“. Sehr gelobt werden von Dupin seine zwei Tractate „über das Gebet“. Im Interesse der christlichen Jugend schrieb er: „de parvulis ad Christum trahendis“; „adversus lascivas imagines“; „de innocentia puerili“. Unter den mystischen Schriften Gersons nehmen die erste Stelle ein seine „mystica theologia“ und seine „elucidatio scholastica mysticae theologiae“. Außer diesen führen wir noch an die Werke: „de cruce Christi portanda“; „de perfectione cordis“; „de meditatione cordis“; „de simplificatione, directione, illuminatione cordis et de oculo“; „colloquium hominis et animae“; „de paupertate et mendicitate spirituali“; „de monte contemplationis“. Endlich ist hier zu bemerken, daß Gerson lange Zeit ja bis auf unsere Tage vielfach für den Verfasser der „Nachfolge Christi“ gehalten wurde: eine Controverse, deren Besprechung nicht hierher gehört. In dem vierten Bande sind außer einigen Schriften exegetischen Inhalts (über die Bußpsalmen, über das hohe Lied, über das Magnificat ꝛc.), außer mehreren Predigten und Briefen noch die philosophischen Abhandlungen Gersons aufgenommen. Der fünfte Band der Dupin'schen Ausgabe endlich enthält lauter Urkunden- und Abhandlungen, welche die Ermordung des Herzogs von Orleans und die Schutzschrift des Johannes Parvus für den Herzog von Burgund betreffen.

Ueber Gerson sind hauptsächlich zu vergleichen: Dupin am oben angeführten Orte und in seiner bibliothèque nouvelle des auteurs eccles. tom. XII. 66 ff. Schröckh, Kirchengeschichte 31, 356 ff. 347 ff. und an vielen andern Stellen. Tennemann, Geschichte der Philosophie 8 2, 955 ff. Hundeshagen: über die mystische Theologie des Joh. Charlier von Gerson. Leipz. 1834. A. Liebner „über Gersons mystische Theologie“ in den theol. Stud. u. Krit. von Ullmann u. Umbreit 1835, 1. Heft. 277 ff. H. Ritter, Geschichte der Philosophie 8, 631 ff. Jean Gerson par Thomassy, Paris 1843. Brischar.